نقد الليبرالية

كتبه

د. الطيب بوعزة

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

ح مجلة البيان، ١٤٣٠هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

بو عزة، الطيب محمد الطيب

نقد الليبرالية/ الطيب محمد الطيب بو عزة - الرياض، ١٤٣٠هـ،

ص ١٩٠؛ ١٧ × ٢٤

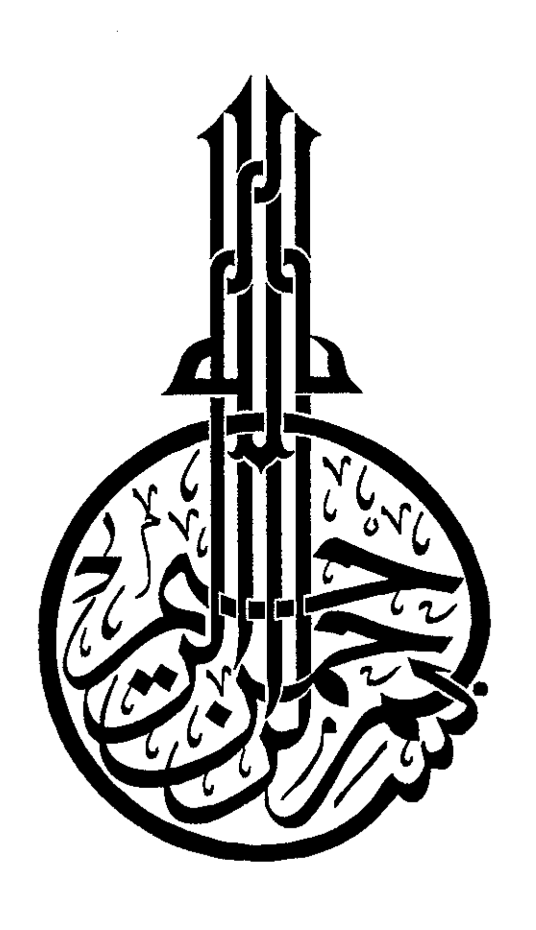
ردمك: ٣ - ٦ - ٩٠٠١٢ - ٦٠٣ - ٩٧٨

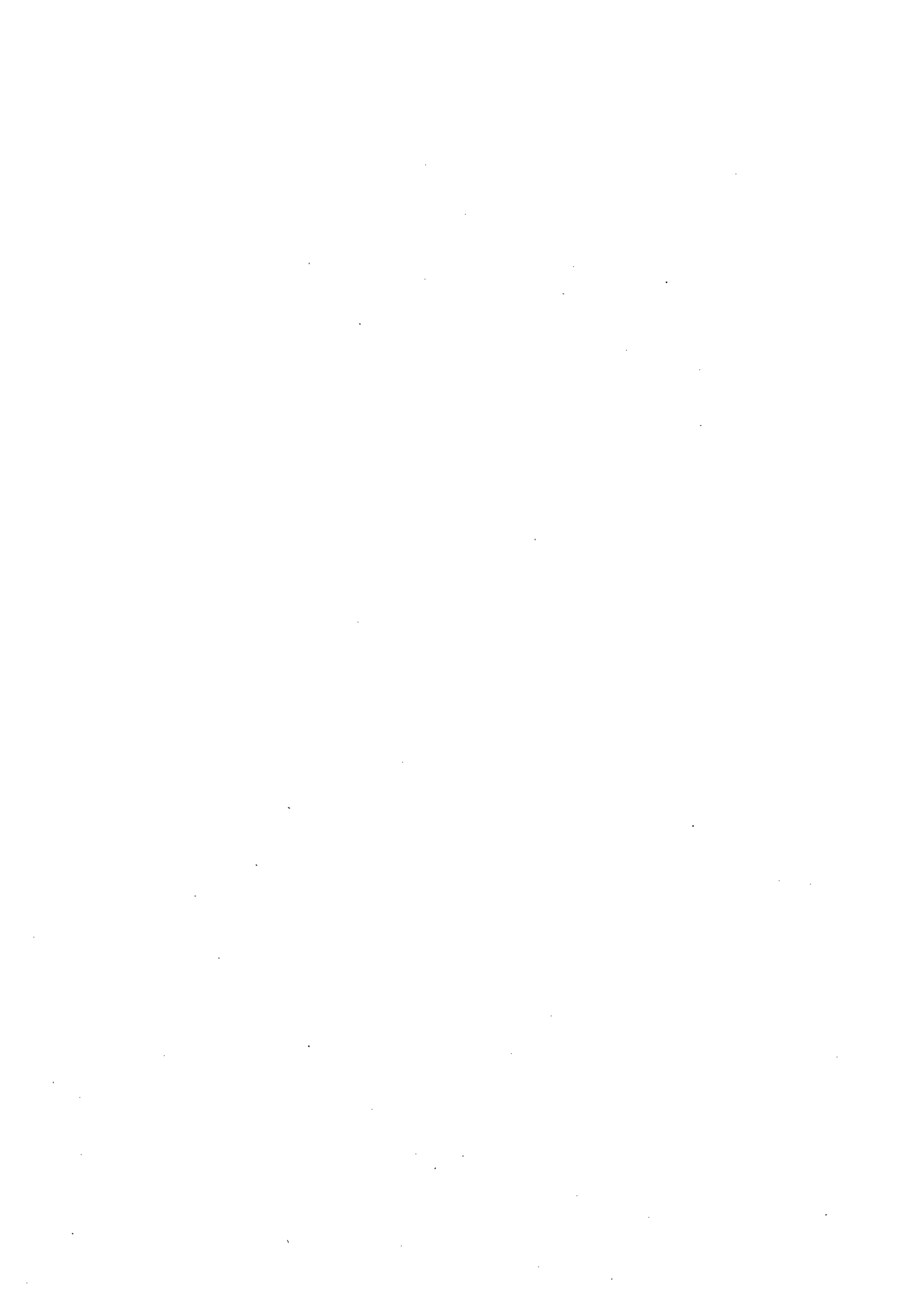
١ - الليبرالية ٢ - الديمقراطية أ. العنوان

ديوي ٣٢٠,٥١ ١٤٣٠/٢٤٤

رقم الإيداع: ١٤٣٠/٢٤٤

ردمك: ٣ - ٦ - ٩٠٠١٢ - ٦٠٣ - ٩٧٨





المقدمة

ما الدافع إلى جعل النسق الليبرالي موضوعاً للقراءة النقدية؟

وما هي الفرضيات والمداخل المنهجية التي سنعتمدها في المقاربة والتحليل لتأسيس ذلك النقد؟

إن الدافع المسوِّغ لإنجاز هذا البحث هو الحالة التي يتميّز بها المذهب الليبرالي عن غيره من المذاهب السياسية في لحظتنا الراهنة؛ حيث لم تعد الليبرالية اليوم تُقَدَّمُ بوصفها أنموذجاً أو نظاماً سياسياً واقتصادياً من بين أنظمة أخرى، بل يصح القول: إنها تكاد تُقَدَّمُ بوصفها الأنموذج الوحيد لتسيير الشأن السياسي والمجتمعي، دونما منافس لها أو بديل! ولذا يغدو السؤال عن دلالتها وتشغيل الوعي النقدي لبحث قيمها ومبادئها وتطبيقاتها المجتمعية؛ ضرورة ماسّة نابعة من طبيعة لحظتنا التاريخية الآخذة في تشميل هذا النموذج على مختلف أقطار العالم.

أما عن منهجيتنا في البحث، فإننا سنشتغل بمنظورين اثنين:

الأول: وهو الناظم لرؤيتنا النقدية في جميع مستوياتها، نسميه بـ«النقد المثالي»، ويقوم على مقاربة فلسفية تتناول الأسس المفاهيمية والمعرفية الليبرالية، بقصد الكشف عن زيف المزاعم الإطلاقية لليبرالية.

أما الثاني: فهو نقد يرتكز على المقاربة التاريخية والسوسيولوجية للنسق الليبرالي من حيث هو نظام مجتمعي.

ولبيان هذين المستويين المنهجيين وكيفية الاشتغال الإجرائي بهما، نقول:

ليس نقدنا لليبرالية نقداً للحرية، ولا دعوة إلى الاستبداد وترجيحه على التحرر، بل إن موقفنا المبدئي هو مع كل دعوة إلى التحرّر المسؤول؛ فحرية الكائن الإنساني هي خصيصة ميّزه بها الله عز وجل، وجعله بها حقيقاً بمهمة الاستخلاف في الأرض، تلك المهمة/ الأمانة التي تستلزم الحرية وتستوجب المسؤولية الأخلاقية.

ولقد انتهى التأمّل الفلسفي إلى أن الإنسان كائن يمتاز بالخروج من مجال الضرورة الطبيعية إلى مجال الحرية، بكل ما تعنيه من اقتدار على الاختيار؛ وبانتقال هذا الاقتدار من مستوى القوة والإمكان إلى مستوى الفعل والإنجاز، يصبح الكائن الإنساني موضوعاً للمعايرة والحكم الأخلاقيين.

لكن إذا كانت الحرية تتمظهر بوصفها سمة من سمات الفعل الإنساني، وخصيصة من خصائص كينونته، فإنها ليست معنى قابلاً للتجسيد على نحو مكتمل ونهائي، بل هي معنى مثالي آفاقي تقترب منه التجربة الإنسانية ولا تَتَمَلَّكُهُ. وبوصف الحرية مثالاً من المثل السياسية الإنسانية؛ فإنها بذلك ترتفع عن أن تُختزل في مذهب أو فلسفة أو اتجاه من اتجاهات الفكر، أو نمط من أنماط الحياة. ومن ثم فنقدنا لليبرالية ليس نقداً للحرية؛ لأنه لا ترادف بينهما، بل من ناحية الاصطلاح المنطقي لا نجد بينهما علاقة شمول ولا تضمّن ولا تطابق.

صحيح أن الرؤية المثالية كثيراً ما استُهجنت في الآونة الأخيرة، حتى من الناحية الفلسفية؛ بفعل شيوع الفلسفات المادية، حتى أصبح من ينادي بالمثل مجرد حالم أفلاطوني لا صلة له بواقع الحياة وجدلها الفعلي. والحال أن هذه النظرة حتى في طبعتها الفلسفية، هي من أفقر الرؤى الفكرية التي أنتجتها الفلسفات، بل هي في رأيي تعبير عن لحظة ابتذال الوعي الفلسفي لا لحظة نهوضه وسموقه! لأنها بنقدها هذا تذهل عن فهم معنى المثال ودوره الوظيفي في تحريك الوعي والفعل الإنسانيين،

بينما الوعي بالبعد الوظيفي للمثل مدخل لفضح أي دعاية إيديولوجية إطلاقية.

والخطاب الدعائي المصاحب لليبرالية، الذي يكاد يرادف بينها وبين معنى الحرية والعدل والمساواة والسعادة، فيجعل من ثم ناقدها عدواً للتحرّر، وداعياً إلى الاستبداد! ومناهضاً للعدل وداعياً إلى الظلم...؛ خطاب يذهل عن إدراك المعنى الفلسفي والديني للحرية، والعدالة، والحقيقة، والجمال، والسعادة...، فهذه المفاهيم هي مُثُلٌ عليا تتوزع عليها فعاليات الإنسان المعرفية والخلقية والجمالية. والكائن الإنساني مسكون - بحكم إنسانيته- بنزوع نفسي نحوها، بيد أن المثل، من حيث طبيعتُها وبعدها الوظيفي، ينبغي أن تبقى مُثلاً؛ إذ بذلك تبقى أفقاً يجتذب الرؤيا والفعل البشريين، فنضمن من ثم إمكان ترقي الإنسان.

ومن ثم فمنتهى الإفلاس هو أن يزعم مذهب من المذاهب البشرية أنه جسَّد مثالاً من المثل، وأن لا مجال من بعده إلا إعلان «نهاية التاريخ»!! وهو بالفعل المنزلق الذي سارت فيه الليبرالية الجديدة في طبعتها القاصرة مع فوكوياما عندما يقول: إننا بلغنا «نقطة النهاية للتطور الأيديولوجي للبشرية» الذي يتمثّل في «كونية النموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي كشكل نهائي للحكم الإنساني»[1].

وبالنظر إلى المذهب الليبرالي من هذا المدخل المنهجي، فإننا نراه مفلساً؛ لأنه يساوي بين «المثال» و«المذهب»، فيستحيل بذلك إلى وثوقية سياسية وفلسفية مغلقة، ولن يكفي للتغطية على انغلاقه أن يزعم أنه يؤمن بديمومة الحراك والتطور نحو أفق مفتوح. وآية ذلك أنه قبل سنوات فقط رأينا، ورأى الليبراليون، كيف أفلس المذهب الاشتراكي الماركسي - بحكم وثوقيته التي أحالته إلى أقنوم جامد- رغم كونه يرتكز فلسفياً على الجدل، والحراك القائم على النفي، ونفي النفي!

(1) F. Fukuyama، la fin de l histoire، commentaire ، n47، octobre1989، p457.

ولتخليص المثال من مسخ المذهب يكفي فهم ما نسميه بـ«الوظيفة الآفاقية» للمثل، أي بعدها الوظيفي بحكم مرتبتها بوصفها «أفقاً» يجتذب دوماً التفكير والفعل.

هذا من جهة مدخلنا المنهجي الأول.

لكن ثمة مدخل آخر يفيد في إدراك محدودية المذاهب السياسية، وهو بحث سياق نشأتها وتجسيدها في الواقع، إذ تُعضد هذه القراءةُ التاريخيةُ النقدَ الفلسفي المثالي للتمذهب الوثوقي؛ لأنها تساعد على معاينة الفارق بين «المثال» أو «الفكرة»، وبين «ما صدقها» المزعوم في الواقع.

بيد أن القراءة التاريخية، أو لنقل السوسيولوجية الليبرالية لا يفرضها فقط المدخل المنهجي السابق إيضاحه، بل يفرضها أيضاً كون الليبرالية نظرية مجتمعية. ولذا نقول:

إن الليبرالية من حيث هي مذهب فلسفي/ سياسي، ونسق مجتمعي، لها شرط نشأة وسياق صيرورة وتطور، لا بدّ من الإحالة عليهما من أجل فهمها وإبصار دلالتها الواقعية، ومحدودية أداء شعاراتها ومقولاتها، وإلا سنبقى في مستوى التجريد اللفظي نقارب اللفظ على أرض المعجم، ونوغل بلا فائدة في الاشتقاق اللغوي، دون القدرة على إبصاره بوصفه كينونة مجتمعية. والحال أن الليبرالية نمط وأسلوب حياة وليس فقط رؤية وتنظيراً.

ومن ثم فالقراءة التاريخية لليبرالية التي تبتغي الشمول في الطرح، واستصحاب الوعي النقدي، لا بد من أن تستحضر إرهاصاتها الأولى، وصيرورتها من حاجة واقعية، وفكرة عقلية، إلى نظام مجتمعي.

وهذان المدخلان المنهجيان ينهضان على فرضيتين اثنتين، نوضحهما فيما يلي:

الفرضية الأولى: من حيث إن الليبرالية فكرة عقلية، فهي تمظهر للنزوع البشري نحو المثل، ومن ضمنها مثال الحرية. لكن زعم الليبرالية تحصيل المثال ومطابقته لعَيْنِ واقعها، فهي في تقديرنا مجرد مسخ لا بد من كشفه ونقده.

أما الفرضية الثانية: فتخص الليبرالية من حيث هي نظام مجتمعي، حيث ننطلق من افتراض كونها مجرد مُنْتج نظري ومجتمعي لا بد من الوعي بتاريخيته، ومن ثم ضرورة تجاوزه.

والنتيجة التي يسعى البحث إلى التأسيس لها وتوكيدها هي أنه من صميم نزوعنا نحو مثال الحرية أن نقول اليوم: لا بد من تحرير الإنسان من الليبرالية.

وبناءً على تينك الفرضيتين وفي اتجاه تلك النتيجة، سيتحرّك تفكيرنا في هذا البحث وَفْق صيرورة نجمل مسارها فيما يلي:

في الفصل الأول، سنبحث دلالة مفهوم الليبرالية. والسؤال الهاجس الذي سينتظم تفكيرنا هو:

ما المدخل المنهجي المناسب لهذه المقاربة الدلالية، هل يكفي الإيغال في بحث الدلالة اللغوية للمفهوم، أم لا بدّ من استحضار ما صدقه الواقعي في سياق التاريخ؟

أما الفصل الثاني، فسنخصّصه لبحث الليبرالية من حيث هي نظرية سياسية. والأطروحة التي ندافع عنها، ضداً على كثير من الرؤى السائدة، هي أننا نعد ميكيافليي مؤسّساً للنزعة السياسية الليبرالية، بفصله بين السياسي والأخلاقي. ولا بد أن تعترضنا خلال هذا التحليل تلك الفكرة الشائعة عن ميكيافليي بوصفه داعية استبداد الأمير، ومن ثم سيقول القائل: لا يجوز جعله منظراً ليبرالياً. ولذا سنعالج

هذا الاعتراض من خلال إعادة تأويل متنه، حيث سنختبر مدى صدقية هذا الموقف الشائع والمكرور في غالبية الدراسات المنجزة عن الفلسفة السياسية لميكيافليي.

ثم سننتقل إلى بحث الإسهام الفلسفي/ السياسي لجون لوك، حيث سنقف عند بنائه لمفاهيم النسق السياسي الليبرالي. لكن هنا أيضاً لا بد عند بحثنا لهذا النسق من إبراز مفارقات تستوجب التحليل والمعالجة، إذ كيف يمكن التوفيق - مثلاً - بين أطروحته الفلسفية التجريبية القائلة بالأصل الحسي للمعرفة، وبكون العقل صفحة بيضاء، وبين أطروحته السياسية القائلة: إن الكائن الإنساني يعرف القانون بنور طبيعي؟

كما أن ثمة مفارقة ثانية بين لوك المنظّر القائل بحرية الفرد الإنساني، وبين لوك تاجر الرقيق الذي يمارس الاستعباد ويبرّره.

ولاستكمال صورة النظرية السياسية الليبرالية لا بد من بحث مسألة فصل السلط، وهنا سيكون من اللازم دراسة إسهام الفيلسوف الفرنسي مونتيسكيو، والتساؤل عن دوره في بناء المنظور السياسي الليبرالي.

وبعد تحليلنا لليبرالية من جهة بُعْدها النظري السياسي، سننتقل في الفصل الثالث إلى بحث بُعْدها الاقتصادي، حيث سنحلل مرجعيتها الفكرية، لكن دون أن نختزلها في الاقتصاد السياسي الإنجليزي (عند سميث وريكاردو ومالتوس)، كما هو مسلك غالبية الدراسات، بل سنستحضر أيضاً مرجعيتها الفيزيوقراطية، وجدلها مع الميركانتيلية.

أما في الفصل الرابع، فسنبحث النيوليبرالية، بدءاً من تحليل سياق نشأتها، وإلى بحث اتجاهاتها النظرية التي تبلورت مع المدارس الثلاث، أي: المدرسة النمساوية

مع كارل منجر، وبون بافريك. ومدرسة لوزان مع فالراس، وباريتو. ومدرسة كمبريدج مع ستانلي جيفنس، وألفريد مارشال.

ونظراً لمحورية مفهوم السوق داخل النسق النيوليبرالي، فلا بدّ من أن نعطيه اعتباراً استثنائياً، فنخصّص له ما يكفي لبيان وضعه في الرؤية النيوليبرالية.

ثم إن الليبرالية ليست مجرّد نظرية، بل هي منظومة مجتمعية تتجاوز الحقلين الاقتصادي والسياسي إلى حقل الإنسان ببعده الأخلاقي، ولذا سنقف في الفصل الخامس لمساءلة الليبرالية من حيث علاقتها بالحرية والأخلاق.

وفي الفصل السادس، سنلقي نظرة على الخطاب الليبرالي العربي، بدءاً من لحظة دخول المفاهيم الليبرالية في بداية عصر النهضة العربية، ثم انتقالها إلى الاستواء في شكل نسق مع لطفي السيد، وانتهاءً بتحليل مفاهيم ونقائض الخطاب النيوليبرالي العربي المعاصر.

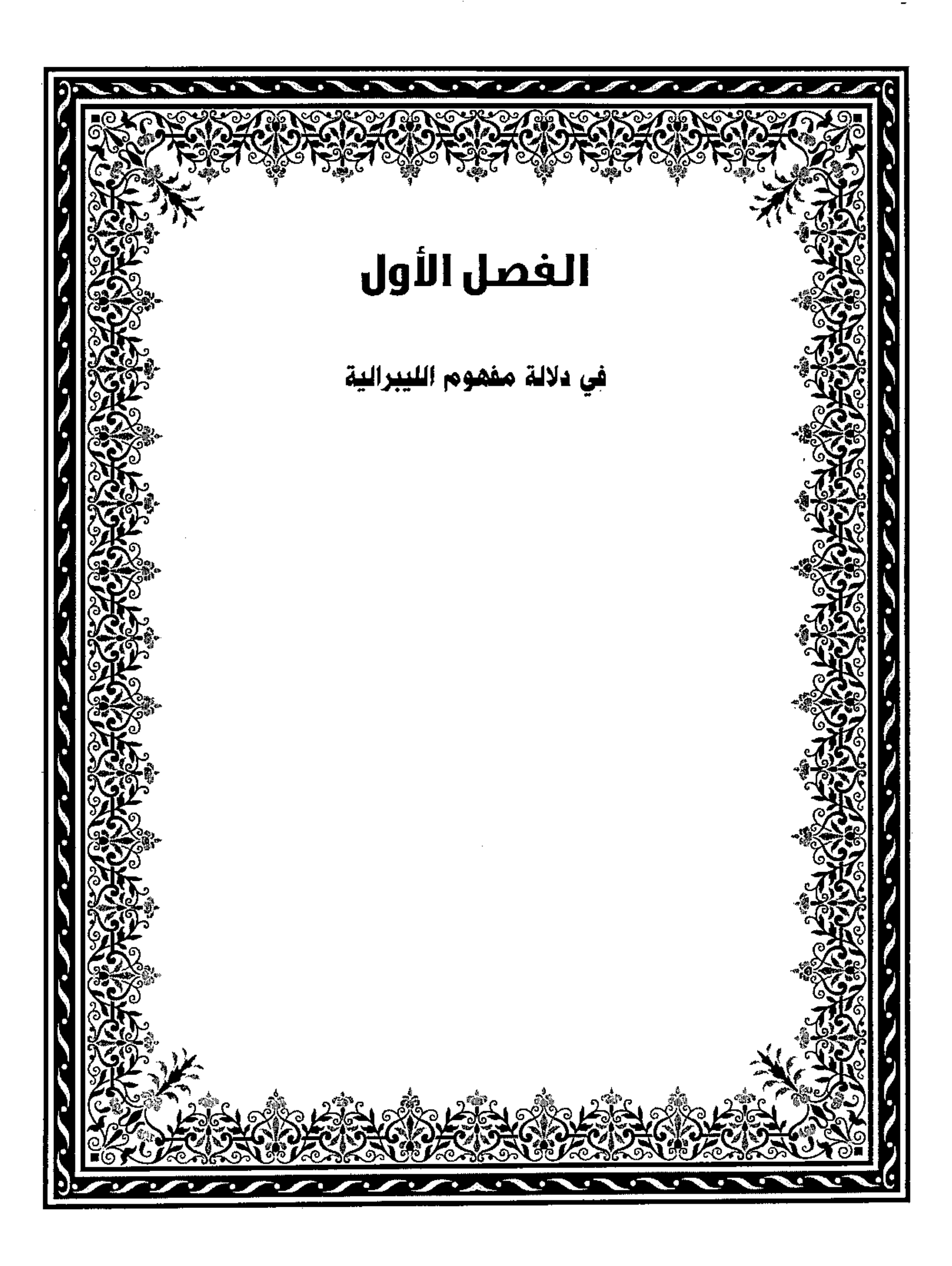
وبعد هذه الفصول الستة ستتوفر مادة معرفية كافية تمكّننا من الختم بمحاولة الجواب عن السؤال التالي:

هل ثمة بديل عن الليبرالية، أم أنها خاتمة للتاريخ البشري؟!

والله ولي التوفيق

طنجة في ١٠ فبراير ٢٠٠٧م





الفصل الأول

في دلالة مفهوم الليبرالية



من الملاحظ في لحظتنا هذه أن الجدل الخاص بالموقف من المذهب الليبرالي لا يقتصر على واقعنا العربي، بل يسود أقطاراً ووقائع مجتمعية أخرى، فالكل يتحدّث عن الليبرالية، وقد تصاعد النقاش واشتد في مختلف المجالس والملتقيات السياسية والفكرية، وانفصل الأطراف المتجادلون إلى مواقف حدية جد متطرفة في تقويم النموذج الاقتصادي والسياسي الليبرالي، وتحديد الموقف منه.

وإذا رجعنا إلى النصوص التي أرجعت الفكرة الليبرالية وفلسفتها إلى واجهة النقاش السياسي المعاصر، سنلاحظ أن هذه النصوص تعود إلى لحظة بداية التسعينيات من القرن العشرين، وهي اللحظة التي تُزَامِنُ انهيار المعسكر الشرقي، الذي سيشكّل سقوطه مناسبة لإعلان الأيديولوجية الليبرالية بوصفها النموذج الفكري والسياسي الأقدر على تنظيم الاجتماع، وإدارة مشكلاته السياسية والاقتصادية. بل لم يعد الحديث عنها بوصفها نظاماً مجتمعياً من بين أنظمة أخرى منافسة، بل أصبحت تُقدَّم بوصفها النظام الواحد والوحيد !! فالمفكّر الأمريكي فوكوياما - مثلاً - سيسعى، مرتكزاً على رؤية هيجيلية للتاريخ، إلى القول: ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأفضل ما كان وما سيكون في نظره هو الأيديولوجية الليبرالية التي تؤشر على نهاية التاريخ. بمعنى: أن صيرورة تطور البشرية آخذة حتماً في نقل أنظمتها المجتمعية نحو الانتظام بالنظام الليبرالي. وقبل فوكوياما كان المفكّر الإيطالي جيدو دو روغييرو Guido de Ruggiero قد بلور تقريباً ذات الموقف من الليبرالية في بداية القرن العشرين(١٩٢٥م) في كتابه «تاريخ الليبرالية الأوروبية»[1].

---

(1) Guido de Ruggiero، The History of European Liberalism، translated by R. G. Collingwood (Boston: Beacon Press، [1927])، p. 23. . =

في مقابل هذا الاحتفاء والتبجيل اللذين حظيت بهما النظرية والفلسفة الليبرالية عند بعضهم، ثمة توجه مناهض لها على أساس أنها مجرد قناع لإخفاء تغول الرأسمال وتفتيت أنساق القيم، وتدمير المقومات الأخلاقية للفعل الإنساني، وإفراغ الحياة من المعنى. بل إنها حسب هذا التوجه المناهض غير قادرة على تحقيق حتى شعاراتها الاقتصادية الأساسية؛ فالرفاه الذي يعد به المشروع الليبرالي يتحوّل واقعياً إلى مجرّد وهم جميل، وذلك بفعل تضاد المقاصد المثالية لليبرالية مع الواقع المحكوم بجشع الرأسمال، حيث يستحيل المجتمع المنتظم وَفْق النسق القيمي لليبرالية، القائم على الحرية والفردانية؛ إلى واقع تصارعي متوحش لا يحتكم لأي قيمة إنسانية، بل يسوده قانون الغاب بكل ما يعنيه من تسييد لمنطق القوة المطلقة من كل قيمة.

بين هذا الاحتفاء والتبجيل، وذاك النقد والتحذير لا بد أن يبرز السؤال: ما هي دلالة المشروع الفلسفي والسياسي لليبرالية؟

للإجابة عن هذا الاستفهام الإشكالي نبدأ في فصلنا هذا بتحديد دلالة المفهوم قبل الانتقال في الفصول اللاحقة إلى التفصيل في بحث النظرية الليبرالية وتحليل أساسها الفلسفي السياسي والاقتصادي.

١ - في الليبرالية من دلالة المعجم إلى شرط الواقع:

يحلو لدعاة المذهب الليبرالي اختزال الإجابة عن سؤال (ما الليبرالية؟) في القول: «إنها مذهب الحرية»! هكذا باختصار ينطق الأسلوب الشعاراتي الذي يشتغل

=انظر:

Glenn Tinder IS LIBERALISM OUT-OF-DATE? The Journal of Politics، Vol. 24، No.2. (May، 1962)، pp. 258-2.

به دعاتها! وكأن مذهبهم هو الوحيد الذي نادى بالحرية وعمل على طلبها! وللأسف لا نجد هذا الفكر المراوغ حاضراً في غمرة الجدل السياسي فقط، بل نجده أحياناً حاضراً أيضاً في الخطاب النظري الأكاديمي، الذي يُفترض أن يحترس من الاشتغال بأسلوب الدعاية؛ فالمؤرخ موريس فلامون، في كتابه «تاريخ الليبرالية»، يذهب إلى حد أن إرجاع سبب عدم تقدير المذهب الليبرالي من قِبَل نقاده إلى كونه «مذهب الحرية»!! حيث يقول: «الليبرالية. . أكثر المذاهب قدامة وشهرة، وربما أكثرها لا تقديراً، بالنظر إلى الملاحظات التي أصدرها بعضهم حول المدينة الليبرالية وتنظيمها الاقتصادي؛ وسبب ذلك راجع إلى أنها مذهب الحرية»(١).

ومثل هذا التفكير، فضلاً عن سقوطه في مزلق الانفعال الشعاراتي، فهو لا يدرك أنه يقوم بـ«سرقة» مثال من المثل الإنسانية، واحتباسه داخل سياج مذهبي، مهما كانت مرونته واتساعه فهو أضيق من أن يحتوي على طلاقة المثال أو يستنزله من علوه!

ونحن إذ نرفض هذا النوع من التعاريف الشعاراتية الجوفاء، نبتغي التأسيس لتعريف بديل يجاوز الاقتصار على إبصار المفهوم في مستواه المعجمي اللغوي.

فكيف نخلص إلى هذا التأسيس وما هي المعوقات الموضوعية التي تعترض إنجازه؟

لنبدأ أولاً بالاعتراف بأن مفهوم الليبرالية يتبدّى، سواء في طرحه الفلسفي أو السياسي أو الاقتصادي، مفهوماً زئبقياً ينفلت من التحديد والتعريف، ومفهوماً مخاتلاً غارقاً في الالتباس. والواقع أن إشكال التعريف ليس خاصاً بمفهوم الليبرالية

(1) Maurice Flamant، Histoire du Libéralismee،P. U. F،Paris1988،p3.

تحديداً، بل هو المشكل الدلالي المزمن الذي تعاني منه جميع المفاهيم السياسية؛ وذلك راجع إلى أنها ليست مجرّد دوال لفظية حتى يمكن الاكتفاء فيها بالمقاربة المعجمية، بل هي أفكار محايثة للواقع وموصولة بالتاريخ وما يعتمل فيه من تدافع وصراع، وما يختزنه من اختلاف وائتلاف.

والتحليل التداولي لهذا النوع من المفاهيم يكشف أنه من السذاجة الحديث عن إمكان إنجاز تحديدات موضوعية، هذا فضلاً عن أن مفهوم الموضوعية ذاته يبقى نسبياً جداً، وخصوصاً في حقل العلوم الإنسانية. ومن ثم فالخطاب المثقل بنغم الشعارات، الذي أخذ صيته يتعالى في الفكر العربي المعاصر حول الليبرالية، والذي يتحدّث بها وعنها وكأنها نمط محدّد الدلالة والملامح، وعلى نحو من اليقين والقطع والجزم؛ يخفي أو يجهل إشكالات الدلالة والرؤية في الفلسفة والمذهب الليبرالي. كما أن الحديث عن الليبرالية بوصفها نمطاً جاهزاً في إدارة الشأن السياسي والاقتصادي يتجاهل أنها ليبراليات عديدة وليست واحدة، وأن تناولها على ذلك النحو من التعميم، سواء رفضاً أو قبولاً، هو تناول يسقط في مزلق التعميم فضلاً عن الخلط والالتباس.

وتأسيساً على ما سبق تغدو معاودة التفكير في النظرية الليبرالية ومعاينة دلالاتها وتعدّد أنماطها؛ مقدّمة ضرورية لبلورة وجهة نظر معرفية جادة.

يرجع لفظ الليبرالية من حيث الاشتقاق اللغوي إلى اللفظ اللاتيني «ليبراليس»، الذي يعني «الشخص الكريم، النبيل، والحر». ومن بين هذه الدلالات الاشتقاقية التي يحملها اللفظ نجد أن المعنى الأخير (أي «الشخص الحر») هو المعنى الذي سيكون مرتكز البناء الدلالي للمفهوم لاحقاً، حيث نلاحظ أنه حتى نهاية القرن الثامن عشر لم يكن لفظ الليبرالية متداولاً، بل كانت الكلمة الشائعة هي «ليبرال» libéral التي

قصد بها وقتئذ «الشخص المتحرّر فكرياً».

لكن في نهاية القرن التاسع عشر نجد أن لفظ الليبرالية سيظهر بوصفه دالاً على رؤية مذهبية لها أساسها الفكري ونظريتها السياسية والاقتصادية.

بيد أن هذه الصيرورة التي لحقت لفظ ليبرالية Libéralisme منذ أصله الاشتقاقي اللاتيني وإلى استوائه في القرن التاسع عشر بوصفه لفظاً دالاً على مذهب فكري واقتصادي وسياسي؛ لا يعني أن المحتوى الدلالي للفظ لم يجرِ صياغته إلا في القرن التاسع عشر، بل إن الرؤية المذهبية الليبرالية، حسب المنافحين عنها، ترجع إلى لحظات تاريخية سابقة، حيث تبلورت بفضل أعمال جون لوك، ودفيد هيوم، وروسو، وليسنغ، وكانط، وآدم سميث. ففي أعمال هؤلاء، المنتمية معرفياً إلى حقل الفلسفة والاقتصاد السياسي، توجد المرتكزات النظرية التي سيستند عليها المذهب الليبرالي لاحقاً.

فما هي الدلالة المذهبية لليبرالية؟

إن رسم أي دلالة كلية لليبرالية يجب أن يضع في الحسبان وجود اختلافات معرفية ونظرية تصل أحياناً إلى درجة التناقض بين منظريها. ومن ثم فإن أي تسطير لدلالة كلية جامعة هو مجرّد اختزال ينبغي أن يُحترس من أن يصبح الشجرة التي تخفي الغابة، فنسقط في مأزق الأحادية ونغفل عن تعددية الرؤى واختلافها حتى تجاه المفاهيم المشتركة التي تشكل أساس المذهب.

فلا بد أن نعي أن الليبرالية من حيث وجودها النظري والفلسفي تشهد تباينات تصل أحياناً إلى درجة الاختلاف الشديد بين الرؤى؛ فالفكر الليبرالي عند جون لوك - مثلاً - يتمايز عن ليبرالية ماديسون، وليبرالية فريدريك هايك تختلف عن ليبرالية

توكوفيل، والليبرالية بمنظورها التحرري الإطلاقي مع فريدمان أو بوشانان أو نوزيك تختلف، بل تناقض الليبرالية بمنظورها الكينزي. . . إلخ.

أما على المستوى الواقعي، فإن الأمر يتمظهر على نحو أكثر إشكالاً وتعقيداً؛ فالليبرالية أنماط واجتهادات مختلفة، والبحث في سياقاتها المجتمعية ينبغي أن يتزود برؤى وأدوات منهجية أعمق من مجرّد القراءات العجلى التي تمتلئ بها الساحة الثقافية المثقلة بنتاج العقل الشعاراتي. فليس كل حزب ليبرالي من حيث التسمية والعنوان يصلح للدلالة على الليبرالية، كما أن عدم اعتماد الاسم لا يعني عدم وجود المحتوى الليبرالي. ودليلنا على ذلك: أن الواقع السياسي الأمريكي مثلاً، الذي يشكل أحد الوقائع المجتمعية الأكثر استحضاراً للدلالة على النموذج الليبرالي، لا نجد فيه ولو حزباً واحداً يتسمى باسم الليبرالية!

كل هذا يؤكد أن القراءة الميدانية للتجارب السياسية، والقراءة النظرية للفكر الليبرالي؛ لا بد أن تحترسا من مزلق الاختزال، وعند كل صياغة تعميمية لا بد من الوعي بنسبية التعميم بسبب تعددية وتباين الظاهرة الليبرالية، سواء في مستواها النظري أو الواقعي.

وبعد تسجيلنا لهذا الاحتراس يمكن أن نقول في سياق التعريف الأولي:

إن الليبرالية هي فلسفة/ فلسفات اقتصادية وسياسية ترتكز على أولوية الفرد، بوصفه كائناً حراً؛ فمقولة الحرية هي المقولة المركزية التي يحرص المذهب الليبرالي على إبرازها في تحديد ذاته، ونقد مخالفه؛ وكأنه هو وحده الذي ينزع نحو الحرية ويحلم بتجسيدها!

وانطلاقاً من هذه المقولة النظرية يجري تحديد طبيعة المنظور الليبرالي لمختلف مجالات الكينونة الإنسانية:

فالليبرالية من الناحية الفكرية تعني «حرية» الاعتقاد والتفكير والتعبير. ومن الناحية الاقتصادية تعني «حرية» الملكية الشخصية، و«حرية» الفعل الاقتصادي المنتظم وَفْق قانون السوق؛ وعلى المستوى السياسي تعني «حرية» التجمع وتأسيس الأحزاب، واختيار السلطة... وهكذا نلاحظ أن مقولة الحرية لا تشكل فقط مبدأ من جملة مبادئ، بل هي مرتكز لتأسيس غيرها من المبادئ.

هذا مع ضرورة الوعي بأن لفظ الحرية ذاته ليس لفظاً محدد الدلالة ولا محدود الأبعاد.

لكن على الرغم من ذلك، وحتى في حالة اعتمادنا على التحديدات السابقة، فإنها رغم صوابها معجمياً تبقى مجرّد دلالة نظرية للمفهوم. في حين أن الليبرالية ليست مجرّد لفظ نظري يعيش بين دفتي القاموس، بل هي لفظ يدل على أنظمة مجتمعية متعددة، ويحيل إلى سياقات تاريخية لا بد من استحضارها لفهم المشروع الليبرالي.

وما يؤكد في تقديري صواب هذا المسلك المنهجي التاريخي في المقاربة، وأولويته على المقاربة المعجمية؛ هو أن الليبرالية Libéralisme ظهرت أولاً بوصفها معطى تاريخياً قبل أن تتشكل بوصفها لفظاً اصطلاحياً؛ بمعنى: أنها من حيث وجودها بوصفها لفظاً لم تظهر إلا لاحقاً لوجودها بوصفها واقعاً، إذ إنها بوصفها وجودٍ معرفي ومجتمعي أخذت في التبلور داخل سياق التاريخ الأوروبي على الأقل قبل ثلاثة قرون من ظهورها بوصفها لفظاً اصطلاحياً. ودليلنا على ذلك: أن كلمة ليبرالية ستظهر في اللسان الإنجليزي سنة ١٨١٩م. أما في اللغة الفرنسية فغالب الظن أن مان دو بيران كان أول من استعملها، وذلك سنة ١٨١٨م، حيث حددها بوصفها «المذهب المدافع عن الحريات». لكن قبل ظهورها بوصفها لفظاً، كانت صيرورة

الحداثة الأوروبية منذ النزعة الإنسية وحركة الإصلاح الديني، ثم التأسيس الفلسفي للحداثة مع الديكارتية؛ قد بلورت وقائع نظرية ومجتمعية يصدق على جوانب منها وصف الليبرالية. كما أن أول حزب ليبرالي سيظهر وينتظم في الواقع الأوروبي كان قُبَيْلَ ظهور لفظ الليبرالية، أقصد حزب «الكورتيس» الإسباني الذي ظهر سنة ١٨١٢م.

كل هذا يؤكد أن الانحصار في بحث الدلالة المعجمية للفظ لن يفيد في فهم المشروع الليبرالي في تجسيده التاريخي، فضلاً عن أن إبستمولوجيا البناء المعرفي للمعاجم تنهض بطبيعتها على الاختزال والتبسيط والتنميط، واستبعاد ثراء الاختلاف والتعدد والتنوع.

نخلص بناءً على ما سبق إلى: أن الليبرالية ليست باللفظ الذي يجب أن يقتصر في تحديد دلالته على سياقه اللغوي المعجمي، بل لا بد من بحث سياق تنزيله تاريخياً كأنظمة وأنماط مجتمعية. ومن ثم يغدو سؤال تاريخية مفهوم الليبرالية وصيرورتها الواقعية مقدمة ضرورية لتأسيس نقاش معرفي جاد قادر على بحث المشروع الليبرالي واستحضاره في تنوعه وتعدده.

٢ - في السياق التاريخي والثقافي لنشأة الليبرالية:

لا تظهر الأنساق والنظم المجتمعية فجأة، بل هي عند استوائها في لحظة تاريخية بوصفها نظاماً مجتمعياً، تكون، قبل هذا التجسيد، قد تراكمت لها في خلفية زمنية ثاوية في ماضيها ظروف وشروط فكرية وواقعية هي التي أدّت لاحقاً إلى بروزها واستوائها في الواقع. لذا على الرغم من أن الليبرالية بوصفها نظاماً مجتمعياً عادة ما يرجعها المؤرّخون إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، فإنه قبل هذا

التوقيت التاريخي ثمة عوامل وشروط أسّست لها بوصفها فكرة، وأسهمت في تحويلها إلى ثقافة معاشة ونمط حياة منظور.

فما هي أهم لحظات هذه الصيرورة التاريخية؟

نقول بإيجاز:

في عصر النهضة الأوروبية، وداخل المجال الجغرافي الإيطالي، أخذ الوعي الأوروبي يشهد حراكاً ثقافياً مزامناً لحراك واقعي كان يؤسّس لمدن تجارية مفتوحة على العالم، ومكثفة لعلاقات التواصل معه.

أما من حيث حراك الوعي، فقد حدث انفتاح على عوالم ثقافية جديدة: عربية وإغريقية، ورومانية، وهي عوالم بفعل كونها تقع خارج مدار النص الكنسي، فإنها أدهشت العقل الأوروبي، وأثبتت له أن ثمة إمكانات معرفية أرقى من تلك التي خلّفتها له قرونه الوسطى المشدودة إلى النص الإنجيلي والمتمحورة حوله. ومن ثم كانت أول نزعة تهيمن على هذا الوعي المتحرّك المنفتح هي النزعة الإنسية، التي - رغم نزوعها التقليدي الذي سكنها في البداية - يمكن مع بعض التجوز عدّها تقديراً للكائن الإنساني.

وهذا الانفتاح الثقافي على الحضارة الإسلامية والموروث الهليني كان لا بدّ أن تعارضه الكنيسة، ومن ثم كان لا بد أن يستشعر مفكّرو النزعة الإنسية الحاجة إلى الحرية، والتوق إلى مثالها، فكان هذا هو الشرط التاريخي الذي مهّد لميلاد الشعور بالحاجة إلى مثال الحرية، وهو الشعور الذي كان قابلاً للاستواء في أي شكل مذهبي يحلم بتجسيده.

أما من حيث حراك الواقع، ففي هذه اللحظة التاريخية كانت إيطاليا بحكم موقعها الجغرافي المشرف على البحر الأبيض مكاناً مناسباً لنمو المدن التجارية، وهو النمو الذي سيؤدّي إلى بروز فئة اجتماعية جديدة هي فئة التجار. لكن بفعل الكشوفات الجغرافية سيجري تحويل طريق التجارة الدولي من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي - مروراً برأس الرجاء الصالح، ثم إيغالاً في عباب المحيط بعد اكتشاف أمريكا- الأمر الذي نتج عنه انخفاض القوة الاقتصادية الإيطالية، وانتقال مركز الثقل الاقتصادي إلى باقي أقطار أوروبا كإسبانيا، والبرتغال، وهولندا وإنجلترا.. إلخ.

ومع تطور المعرفة العلمية ستحدث نقلة نوعية في كيفية التفاعل مع الطبيعة أسّست للثورة الصناعية، وهكذا ستتحول القوة التجارية المتمركزة في المدن إلى قوة صناعية.

لكن التصنيع محتاج إلى أمرين أساسيين، فضلاً عن الرأسمال الذي كان متوفراً بفعل الحركة التجارية، هما: المعدن، والقوة البشرية.

أما من حيث المعادن، فقد تكفلت الكشوفات الجغرافية بفتح الطريق أمام أكبر حركة نهب شهدها تاريخ الإنسانية! لكن من حيث القوة البشرية فقد كان ثمة مانع ثقافي ومجتمعي يعوق توفرها، وهو النظام الإقطاعي الذي كانت فيه القوة البشرية العاملة في الحقل، قوة أقنان مشدودة إلى الأرض تعيش بين سياجاتها، وتعمل فيها، وتدفن في داخلها. بمعنى: أن النظام الإقطاعي الأوروبي كان عائقاً يعترض حراك القوة البشرية، وانتقالها من الحقل/ القرية إلى المصنع/ المدينة، فكان لا بدّ من تفكيكه بنقض نظام القنانة وتحرير القن ليتمكّن من الانتقال إلى المدينة.

وهنا كان لا بد للفكر من توظيف «المثال» ليجري اجتذاب الوعي والفعل ليكسر نظام لحظته فينتقل إلى نظام بديل. وكان المثال هو الحرية، التي سيجري تقديمها بمدلول خاص يتناسب مع الظرف التاريخي والحاجة المجتمعية الوليدة. فولدت مقولة الحرية بمدلولها الليبرالي بوصفها تحريراً للقن ليتحول إلى عامل. وبذلك فالليبرالية لم تنشأ بوصفها توكيداً لحرية الإنسان، بل بوصفها توكيداً للحاجة إلى استغلاله بطرائق مغايرة للاستغلال القناني، أي: طرائق جديدة تناسب الثورة الصناعية. ودليل ذلك: أن إبادة الهنود الحمر التي جاءت مقترنة مع بداية انهيار النظام الإقطاعي، واستعباد شعوب إفريقيا واستعمارها ونهب مقدراتها؛ لم تكن صنعة الإقطاع، بل صدرت عن النظام الليبرالي الرأسمالي، وكان التسويغ التشريعي لهذا الاستعباد صادراً من داخل البرلمانات الليبرالية الرافعة لشعار الإخاء والحرية والمساواة!

ولذا نقول: إن القراءة السوسيولوجية لنشأة الليبرالية تمكّننا ليس فقط من فهم شرط النشأة، بل أيضاً من انتزاع وهم التقريظ الذي يخلع عليها بوصفها حركة تحرير مطلقة، باعثها هو تقدير حرية الشخص ذاته، بينما هي في الأصل حركة قامت بتوظيف المثال واستغلاله على نحو يناسب شرطها التاريخي.

ومما يلاحظ في غالبية الكتابات الغربية المؤرخة للنظام الليبرالي أنها قلما تقف عند شرط النشأة، لاستثمار الأفق النقدي الذي يفتحه أمام القراءة. وآية ذلك: أن النقاش الذي نجده في كثير من الكتب الغربية لم يثمر شيئاً ذا قيمة، باستثناء الجدل الذي مكّن من التقليل من ذلك الاستهجان الكبير الذي كانت ثقافة القرون الوسطى ضحية له في الوعي الأوروبي؛ فالجدل الثري الذي دار بين هويزينكا Huizinga وبروكهاردت Burckhardt – مثلاً – كان متمحوراً حول إسهام العصر الوسيط في النهوض الأوروبي. فكان جوهر النقد الذي قدّمه هويزينكا لبروكهاردت هو أنه

«نسب لعصر النهضة تغييرات ترجع إلى أواخر العصر الوسيط»[1].

وحتى فلامان عند استحضاره لعمل بوركهاردت وتوكيده على أنه انتُقد بسبب إغفاله للعوامل الاقتصادية، فإنه عندما أرّخ هو لليبرالية لم يستحضر هذه العوامل على نحو يكشف عن دورها في صياغة الفكر الفلسفي الليبرالي، بل ظلت المبادئ الليبرالية عنده تطرح وكأنها إشراق وإلهام لفكر نازع ذاتياً نحو تحرير الإنسان!

بل حتى ماركس، صاحب الديالكتيك المادي، الذي لا ينظر إلى الفكر إلا بوصفه بنية علوية تعكس الشرط الاقتصادي الذي يشكّل بمجموع مكوناته (أدوات الإنتاج، قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج) البنية التحتية الشارطة. أقول: حتى هو لم يستطع إبصار برجماتية المبدأ الليبرالي، فتجده في «بيانه الشيوعي» يكتب مديحاً لا يفترق في شيء عن مديح الليبراليين لذواتهم ومذهبهم، وبذلك لم يبصر جيداً دلالة تحرير القن، ولا نهب العالم في تأسيس النظام الرأسمالي. ودليلنا عل ذلك: أنه حتى عند استحضاره لهذا النهب أنتج قراءة تسوغه وتجعل منه رسالة حضارية، فكان بذلك مكرراً ومسوّقاً لذات التبرير الدعائي الذي كان الاستعمار يعمل على إذاعته ونشره لإخفاء همجيته.

إن الفكرة الليبرالية ونمطها المجتمعي لم يظهرا بناءً على إيمانٍ بالحرية الشخصية، ولم تنادِ بمبدأ الحرية لسواد عيون الحرية، إنما بقصد تخليص القن من سياج الأرض، ليتحوّل إلى مادة قابلة للاستعمال في المصانع.

وعندما نؤكّد هذا فلسنا نقصد بذلك أن نقول:

---

(1) op cit. p34.

إن وضع الإنسان في نظام القنانة كان أفضل من وضعه الذي صار إليه في نظام التصنيع، بل نقصد التنبيه إلى أن كلا الوضعين بحاجة إلى إعمال الوعي النقدي بقصد تجاوزهما نحو طلب المثال. فالقصد كما قلنا في مبتدأ هذه السطور: هو تخليص المثال من مسخ المذهب، وعندما ندرس سياق النشأة، فالهدف من ذلك بيان الباعث إلى الفكرة، ومحدودية إجراءاتها، ليبقى مثال الحرية في المرتبة الميتافيزيقية إلى «ما بعد»، أي: مطلقاً ننزعه نحوه، مع الوعي بأن كل زعم بامتلاكه هو مجرّد مسخ له!!

وختاماً نقول: يتضح لنا مما سبق أن المقاربة الدلالية لمفهوم الليبرالية لا يفيد في إبصار كينونتها؛ فهي ليست مجرّد دال لفظي يعيش بين دفتي المعجم حتى تكون المقاربة اللغوية هي المسلك المنهجي الصحيح لتناوله، بل إنها نظرية فلسفية تخطت أرض الورق إلى أرض الواقع، فاستوت تاريخياً بوصفها نمطاً مجتمعياً، وهي في استوائها ذاك دخلت وحايثت صيرورة التاريخ، بكل ما تدل عليه من إيقاعات التحول والاختلاف. ومن ثم فإن الأحكام الجاهزة - سواء القابلة لليبرالية أو الرافضة لها - التي تتحدث عنها وكأنها نمط واحد تجهل أو تتجاهل أن ليست ثمة ليبرالية واحدة، بل ليبراليات متعددة، وأن تناولها برؤية الاختزال، هو سقوط في مزلق التعميم دون مرتكز منهجي استقرائي يسوغ لذلك.

كما أن التحليل التاريخي السابق يكشف لنا وجوب الفصل بين الليبرالية والحرية، فالليبرالية مذهب/ مذاهب، ونمط/ أنماط مجتمعية، بينما الحرية قيمة مثالية، كقيم الحق والخير والعدل والجمال... أي أنها ليست كينونات محسوسة للإمساك، بل هي قيم آفاقية تنجذب نحوها كينونة الوعي الإنساني وحركته في التاريخ. ومن ثم فالدعاية التي يقوم بها الفكر الليبرالي، أي: التي تساوي بين الحرية والليبرالية، هي

دعاية جاهلة تناشز حركة الوعي والتاريخ البشري، ولا تدرك قيمة المفاهيم المثالية التي تحرك الفعل الحضاري الإنساني وتحفزه.

وبناءً على منظورنا المثالي، يمكن أن نقول في ختام هذا الفصل:

إن الإنسان بوصفه كائناً عارفاً، وأخلاقياً، وجمالياً. . . فإنه في كل بعدٍ من أبعاده هذه له نزوع مثالي نحو المتسامي. ومن المعلوم أن بين أشهر الفلاسفة وأكثرهم انشغالاً ببحث مقولات المتسامي، الفيلسوف الألماني كانط، الذي لم يجد بداً في نقده للعقل من القول بقبلية تلك المقولات؛ أي: أن المقولات القبلية الناظمة للمعرفة والأخلاق والجمال مركوزة بداخل كيان الإنسان، بوصفها معطى متسامي/ ترنسندنتالي، وليست مكتسبة من سطح الحياة. وبعيداً عن الاختزال الكانطي للمثل، وبصرف النظر عن تعديده لها وتصنيفها إلى مقولات خاصة بالفعالية المعرفية، ومقولات خاصة بالفعلين الأخلاقي والجمالي، وبصرف النظر عن نوع اصطلاحه عليها؛ فإن الشاهد الذي نقف عنده هنا هو أن الكائن الإنساني لا يمكن أن نختزل مفاهيمه المعرفية والأخلاقية والجمالية المتسامية في محض استقراء تجريبي. ومن ثم نقول، على نحو يتعدى سياج متسامي الكانطي، ويغاير نوع مقولاته:

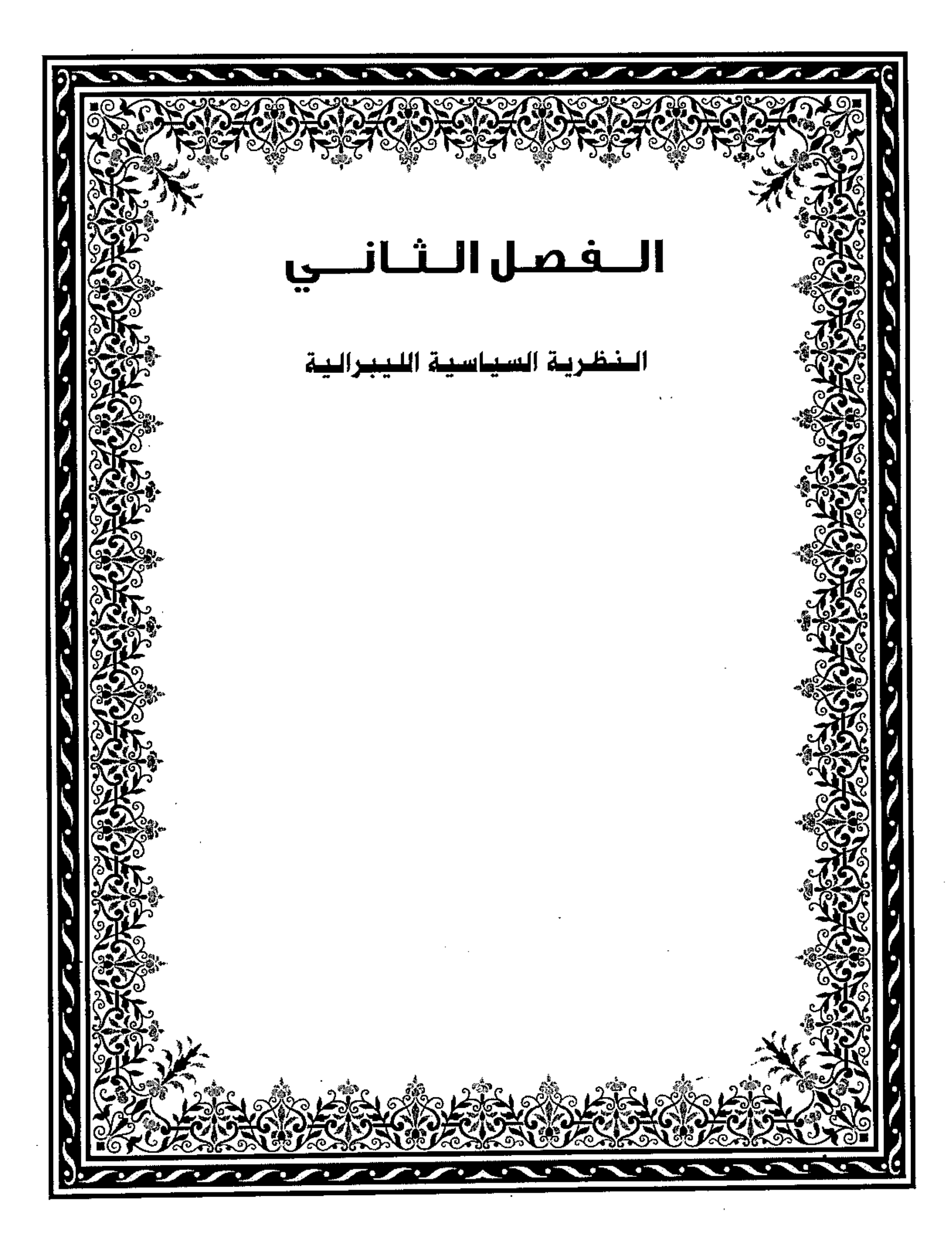
إن الإنسان من حيث هو كائن عارف فهو ينجذب نحو مثال الحقيقة؛ ومن حيث هو كائن أخلاقي، فهو ينجذب نحو الفضيلة؛ ومن حيث هو كائن جمالي، فإنه ينجذب نحو مثال الجمال، سواء كان جمالاً طبيعياً أو فنياً.

وثمة قاعدة منهجية تحكم نظرتي إلى المثل من حيث علاقتها بمذاهب واتجاهات التفكير، مهما تنوعت واختلفت، وهي أن كل مذهب يزعم تجسيد المُثل، فإنه في واقعه النظري والعملي يقوم بمسخها.

ومن ثم فإن الدرس المنهجي والمعرفي المستفاد من التحليل السابق لليبرالية وبنيتها المفاهيمية (سواء من حيث علاقتها بالمثل، أو بوصفها منظومة ثقافية تاريخية)؛ هو وجوب اعتماد المقاربة التاريخية والسوسيولوجية لهذا المذهب في التفكير والعيش، مع استصحاب النقد المثالي لتأسيس الوعي النقدي بأن الليبرالية هي مجرّد نزوع نحو المثال لا تجسيد له.

أما أولئك الذين لا يؤمنون بالمثل، ولا يعتقدون بآفاقية مثال الحرية، فيكفي وعيَهم المبتذل ونظرَهم القاصر تمثالُها الرابض في مياه منهاتن!





الفصل الثاني

النظرية السياسية الليبرالية

تحدَّثنا في الفصل السابق عن الشرط التاريخي لنشأة الليبرالية، فأرجعناه إلى حاجة التصنيع إلى تحرير القن. لكن إلى جانب هذا الشرط الواقعي ثمة شرط ثقافي تمثَّل في صيرورة الفكر الفلسفي وانتقاله إلى التفكير في مثال الحرية من مدخل سياسي ليخلص إلى إنتاج نظرية العقد الاجتماعي.

فما هي أهم لحظات هذه الصيرورة الفكرية، وكيف أسهمت في تشكيل النظرية السياسية الليبرالية؟

وما هي محددات تلك النظرية، وكيف تبلورت في تاريخ الفكر الفلسفي/ السياسي؟

للجواب عن هذين الاستفهامين سننتهج مقاربتين في التحليل:

الأولى: وهي مقاربة تاريخية لدراسة صيرورة نشأة الفكر الليبرالي وتطور مفاهيمه ورؤاه.

والثانية: مقاربة نسقية تنظر إلى هذه المحددات في مستواها البنائي وتعالقاتها المفاهيمية من أجل تشكيل نسق النظرية السياسية الليبرالية في كليته.

غير أننا لن نفصل بين هذين المقاربتين، بل سنمزج بينهما، وذلك خلال استحضار ودرس النماذج التي نراها صاحبة الفضل في التنظير للنسق السياسي الليبرالي، حيث سنحلّل مفاهيمها وإسهامها، مع الإحالة على الشرط التاريخي الذي تفاعلت معه؛ لبيان دوره في صياغة رؤاها، حيث تأكّد لدينا أن المقاربة التاريخية للمفاهيم والرؤى السياسية شرط لتحصيل فهمها، وتخطّي كثير من المفارقات الكامنة فيها. ولذا سيلاحظ القارئ، مثلاً في تحليلنا التالي للفكر الميكيافلي، أن مرتكزنا سيكون

هو الاستناد على الشرط التاريخي بوصفه مدخلاً منهجياً ضرورياً لفهم هذا الفكر، واستيعاب مفارقاته، وتجاوز مأزق التأويل الذي سقطت فيه كثير من القراءات الاختزالية السائدة. كما أن استحضار هذا الشرط وإسناده بالمقاربة النسقية الناظرة إلى كلية النتاج الفلسفي سمح لنا باستيعاب تأويلي متكامل للإسهام الفلسفي والسياسي، لجون لوك، حيث لم نفصل في دراستنا لنتاجه بين إسهامه الإبستمولوجي وإسهامه السياسي. بل إن القراءة التركيبية والنسقية مكّنتنا من كشف العلاقة بين نظريتيه الإبستمولوجية والسياسية. كما أن هاتين المقاربتين المنهجيتين سنُشَغلهما في بحث دلالة مفهوم الفصل بين السلطات عند مونتيسكيو.

غير أن السؤال الذي لا بد أن يطرح هو: ما مبرّر هذا الانتقاء لهذه النماذج الثلاثة (ميكيافيللي، لوك، ومونتيسكيو)، وجعلها نماذج مؤسِّسة للنظرية السياسية الليبرالية؟

إن السبب راجع، في تقديري، إلى محدّدات هذه النظرية، حيث سنؤكّد في فصلنا هذا على ثلاثة محدّدات:

- أولها: الفصل بين السياسي والأخلاقي، وهو محدّد نراه ناظماً للرؤية الليبرالية، ليس فقط في طبعتها الكلاسيكية، بل حتى في صيغتها الجديدة المتداولة اليوم. ومنه جاء مبرر استحضارنا لميكيافيللي بوصفه مؤسساً.

- وثانيها: الرؤية الذرية للوجود الاجتماعي التي هي - في تقديرنا - ناظم منهجي للتحليل الليبرالي لمختلف الإشكالات المجتمعية؛ سياسية كانت أم اقتصادية. كما أن هذه الرؤية هي التي تتمظهر في خاصية الفردانية التي تسم القيم الليبرالية. وقد كان لجون لوك فضل في تأسيس هذه الرؤية وتعميقها، حيث نراه استعارها من الفيزيائي

روبير بايل، فنقلها من علم الفيزياء ليطبقها على الظاهرة المجتمعية.

- وثالثها: النزوع نحو تحرير الفرد المالك من استبداد السلطة السياسية المطلقة، أقول: الفرد المالك للقوة الاقتصادية، وليس الفرد الإنساني برسم إنسانيته. وهو الشرط الذي نراه ثاوياً في المعالجة الليبرالية لإشكال السلطة والاستبداد، ومعلوم أن مونتيسكيو كان من أكثر المفكّرين الليبراليين اهتماماً بإشكالية الاستبداد، الأمر الذي يسوغ استحضاره بوصفه أحد المؤسّسين.

تلك هي المحددات الثلاثة التي نرى أن ميكيافيللي وجون لوك ومونتيسكيو أسهموا في التنظير لها وتقعيدها في فلسفاتهم السياسية، وهي ما برّر انتقاءنا لهم.

١ - ميكيافيللي والتأسيس للفصل بين السياسي والأخلاقي:

ما هو المبرّر الذي يسوغ لنا وضع ميكيافيللي ضمن مؤسّسي النظرية السياسية الليبرالية؟ أليس النظام الليبرالي - حسب ما هو شائع - مناهضاً للاستبداد وتوكيداً على الحرية؟ وإذا كان الأمر كذلك أليس ميكيافيللي أشهر منظر ومسوّغ لاستبداد الأمير؟

فكيف يجوز هذا الاقتران بين ضدين؟

وإذا صح هذا وذاك، أليس خطأ فادحاً وسلوكاً غير مبرَّر - لا منهجياً ولا معرفياً - وضع الفلسفة السياسية لميكيافيللي ضمن التأسيس للنظرية السياسية الليبرالية؟

أجل، ندرك أن مثل هذه الاستفهامات المستنكرة لا بد أن تنبعث في وعي القارئ عندما يرانا نستحضر أشهر منظر لاستبداد الأمير في صلب التأسيس النظري للفلسفة السياسية الليبرالية. بيد أننا نرى أن هذا الفهم المستفهم باستنكار والمعترض باستغراب

يحتاج إلى تصويب وتصحيح؛ لأنه خاطئ من وجهين:

الأول: إن النظرية الليبرالية ليست بينها وبين الحرية السياسية علاقة تواطؤ، ومن ثم ينبغي الاحتراس من هذه الرؤى الاختزالية السطحية، التي تساوي الليبرالية بالحرية.

والثاني: هو أن النظرية الميكيافيللية ليست مناداة بالاستبداد كما هو شائع خطأ، بل هي من الرؤى المؤسّسة للحكم الجمهوري ضد استبداد الأمير، كما سنثبت فيما يتلو من سطور.

أما وضعنا لميكيافيللي ضمن مؤسّسي النظرية السياسية الليبرالية، فليس راجعاً إلى ميله للحكم الجمهوري فقط، بل لسبب آخر وهو توكيده على فصل الفعل السياسي عن الأخلاق، فهذا هو المحدّد الأكثر اشتغالاً ونظماً للرؤية الليبرالية إلى الوجود المجتمعي.

ونحتاج لتوكيد فهمنا السابق، ورفضنا للاعتراض المبيَّن أعلاه، إلى تحليل مفصّل للنظرية السياسية الميكيافيللية، بيد أن إنجاز هذا التحليل يستلزم بيان المنهج، ثم الكشف عن مفارقات النص الميكيافيللي، لننتقل إلى تشغيل المنهج لرفع المفارقة وتوكيد الأطروحة.

أ- في منهج القراءة:

يعد المتن الميكيافيللي من أكثر النصوص السياسية إثارة للجدل، وأكثرها استحضاراً كلما جرى التفكير في الفعل السياسي وانفصاله عن الأخلاق والقيم. فلا يمكن قراءة التأسيس المعرفي للنظرية السياسية الحداثية دونما الإحالة عليه. بيد أن هذا المتن، على كثرة ما قيل عنه، لا يزال محل بحث ودرس وتفكير في ماهيته ومقصوده؛

ولعل هذا الإكثار في القول راجع إلى جاذبيته من جهة، وصعوبة تأويله من جهة ثانية؛ إذ على الرغم من بنيته الأسلوبية التي تميل إلى الإفصاح والوضوح، فإنه من حيث شبكتُه المفاهيمية العامة ونسقُه الدلالي الكلي يَنِدُّ عن الاستدخال في إطار تأويلي محدد. ومن ثم يغدو التفكير في السؤال المنهجي (كيف نقرأ ميكيافيللي؟) مقدّمة ذات أولوية وسبق.

بيد أن سؤال القراءة يفتح على سؤال المنهج، ومن المعلوم أن المقاربات المنهجية التي كانت تنظر إلى الفلسفات واتجاهات التفكير ونواتج النظر والعقول من خلال شروطها المجتمعية؛ قد لحقها اهتزاز كبير في مصداقيتها، خلال القرن العشرين، وذلك بفعل شيوع رؤى منهجية لا تاريخية كالمنهج الشكلاني - خصوصاً مع إيخنباوم - والمنظور المنهجي البنيوي الداعي ليس فقط إلى إغفال الإحالة إلى خارج «النص»، بل إلى تمويت مؤلفه - مع رولان بارت -، أي: إغفال الإحالة إلى حياة المبدع، وتقلباتها ولحظاتها المرحلية، ونوع التأثير الذي مارسته على التكوين الشعوري والفكري له؛ حتى أصبح هذا النوع من الإحالة مستهجناً في الذوق المعرفي المعاصر. ورغم بعض الإسهامات المنهجية التي حاولت التقليل من غلواء البنيوية كاجتهادات لوسيان جولدمان الموسومة بالبنيوية التكوينية، ورغم محاولة التجديد المنهجي للشكلانية مع تنيانوف وموكاروفسكي بالنظر إلى النص ليس بوصفه كينونة مغلقة، بل كياناً له علاقات مع السياق الثقافي والمجتمعي الذي اكتنف وجوده وتبلوره؛ فإن هذه المحاولات وغيرها لم تستطع تبديل هذه القناعة ولا حتى التقليل من إفراطها المنهجي في غلق الرؤية بين سياجات النص. وفي السياق المنهجي ذاته الذي يغفل الشرط التاريخي أو يتجاهله أصلاً تبلورت منهاجيات عديدة كهرمونطيقا النص التي أخذت اليوم تطرح نفسها بقوة بوصفها أسلوباً لقراءة الفلسفات وتأويلها.

لكن رغم أنف البنيوية، وضداً على ذوقها المنهجي السنكروني المغلق، أرى أن مقاربة فلسفة ميكيافيللي السياسية في مسيس الاحتياج إلى الإحالة - أحياناً كثيرة - إلى خارج متنها، أي إلى الشرط الثقافي والمجتمعي الذي اكتنف ميكيافيللي ورافق تبلور وعيه السياسي. وهذه الإحالة، في اعتقادي، تغدو ضرورية إن أردنا فهم كثير من أفكار هذا الفيلسوف الإيطالي المخاتل. لكنني عندما أقول أحياناً - ولو كثيرة - فذلك توكيد على نسبية هذا الموقف المنهجي ومحدودية أدائه؛ لأن أي منهج هو مجرّد إضاءة، وإذا أردنا استعمال التشبيه الباشلاري، فإننا نقول: إن المقاربة المنهجية هي شعاع من الضوء بمقدار ما يسمح بإضاءة منطقة ما فإنه يلقي على ما يحيطها ظلالاً تخفيها. وفي هذا توكيد على نسبية أي منهج في قراءة الفكر والوجود.

بيد أن هذه الإحالة لا تعني مشروطية هذا الفكر وانشداده الآلي إلى لحظته، بل في الفكر السياسي لميكيافيللي اقتدار ملحوظ على الحضور في تكييف الفعل السياسي حتى خارج سياق اللحظة التاريخية التي شهدت نشأته. وآية ذلك: أن الموقف الفلسفي/ السياسي الميكيافيللي له حضور ملحوظ، بل يمكن أن ننعت عالم السياسة اليوم بكونه عالماً ميكيافيللياً بامتياز؛ ذلك لأن القيم التي تسوده والمبادئ التي توجهه والوسائل المستخدمة فيه هي قيم ومبادئ ووسائل ميكيافيللية، حتى وإن لم تنبنِ على سابق دراسة لنصوصه! وهذا ما يحول دون جعل دراستنا للنظرية السياسية عند ميكيافيللي، ارتحالاً إلى ماضٍ تاريخي انقضى وذهب، وإنما يجعلها تأملاً في حاضر السياسة بكل راهنيته.

كما أن قراءة النص الميكيافيللي من خلال لحظته التاريخية وشروطها القيمية والقانونية يفيد في إبصار دلالته واستشفاف أبعاده ومراميه، والاقتدار على تأويل

ما بين سطوره، ورفع مفارقاته وتناقضاته. ومشروعية هذا المسلك المنهجي آتية من طبيعة النص السياسي ذاته، إذ لو قارناه بالنص الشعري أو السردي مثلاً، نجده من أكثر النصوص اقتراباً من سياق الحياة وإشكالاتها؛ فالرؤى والنظم السياسية هي في نشأتها وتطورها محاولة لفهم الواقع أو بلورة نظرية لتغييره، ومن ثم فدراسة النص السياسي تحتاج ولا بدّ إلى مقاربة تستحضر ذلك الواقع وتحيل عليه.

لكن قراءة محدّدات النظرية السياسية الميكيافيللية تعترضها عوائق كثيرة؛ إذ ثمة إشكالات عديدة تعوق الإمساك بهذه المحددات، وقبل بلورة إجابة عن هذا السؤال يجب الوعي بهذه الإشكالات والعوائق، وهذا ما سنعمل على تسطيره في الفقرات التالية، على أن نعود فيما يتلو من سطور إلى إبراز هذه المحدّدات.

فما هي إذن العوائق التي تقف حاجزاً أمام أية محاولة تأويلية للنص الميكيافيللي؟

ثمة عائق آتٍ من شهرة كتاب «الأمير»، فميكيافيللي من صنف الكتاب الذين هم ضحايا متنهم المشهور! الذي يصبح حاجزاً يخفيه ويخفي باقي كتبه. فقد اعتادت الأبحاث الدارسة للفكر الميكيافيللي الوقوف عند كتاب «الأمير»، بل الاقتصار عليه! في حين أنه خلل بَيِّنٌ تناول التفكير السياسي لميكيافيللي من خلال نصه هذا منفصلاً عن كتابه الآخر الذي لا يقل عنه أهميه، وإن لم يناظره في الشهرة والذيوع، أقصد كتابه «أحاديث على المقالات العشر الأولى في تاريخ تيتو ليفيو»، ليس فقط لأن مؤلّفهما واحد؛ بل إن السبب يرجع إلى كونهما مكوّنين ضروريين يستكملان بناء الفلسفة الميكيافيللية، وهو الأمر الذي يؤكّد في تقديري أنهما متكاملان وليسا متناقضين كما تذهب العديد من القراءات.

وإضافة إلى عائق نص «الأمير» ثمة عائق ثانٍ آتٍ من كثرة وتباين التأويلات التي حظي بها التأليف الميكيافيللي؛ إذ يمكن القول: إن ثمة بالفعل أقنعة عديدة تمنع إمكانية إبصار الفلسفة الميكيافيللية في ذاتها. ومن أكثر الأقنعة سماكة واقتداراً على إخفاء ميكيافيللي أقنعة التأويل التي تراكمت فوق نصه بدءاً من ظهوره، حيث حظي كتاب الأمير وبعض نصوصه الأخرى بتفسيرات وتأويلات وانتقادات شديدة التباين والتناقض، حتى استحالت إلى حاجز يمنع التواصل المباشر مع الفكر الميكيافيللي، دونما حضور تلقائي لركام التأويلات الشائعة والمتداولة. لذا نقول: إن ثمة صعوبة بالغة في التجرّد من المسبقات والرأي الشائع حول الميكيافيللية، والنظر في نصوصها دونما حكم قَبْلي جاهز. غير أنه لا بد من القول: إن المتن الميكيافيللي ذاته فيه من الميوعة الدلالية ما يبرّر تناقض التأويل وتضاد الفهم الذي أنتج حوله؛ فهو نص مليء بالمفارقات، ولا بد لنا في سبيل إعادة بناء معنى المتن من استحضارها والتأسيس لتجاوزها.

ب- مفارقات النص الميكيافيللي:

كثيرة هي المفارقات التي يحبل بها النص الميكيافيللي، وجدل المفارقة لا يمس فقط أفكاراً جانبية في هذا النص، بل يمس أيضاً مفاهيمه المركزية التي ينهض عليها كل نسقه؛ فحتى الدلالات والطروحات الرئيسة التي عادة ما تُربط بفيلسوف فلورنسا نجد في نصوصه ما يؤكّدها وينفيها في الوقت ذاته! وكأن ميكيافيللي أبى إلا أن يكون متنه ميكيافيللياً أيضاً، أقصد متناً مراوغاً متقلباً يقول الشيء ونقيضه!

وعمق هذه المفارقات وشدة تضادها يطرحان إشكالاً حقيقاً بالتفكير والبحث هو إشكال الفهم والتأويل. فبعيداً عن القراءات الاختزالية السطحية التي تركن إلى استحضار فلسفة ميكيافيللي مختصرة إياها في مجموعة من المقولات المتماثلة

والجاهزة، نريد هنا أن نستحضر المتن الميكيافيلي بكينونته دون إغفال تعدد أطرافها والتضاد الظاهر بين جوانبها.

فما هي هذه المفارقات؟

أولاً: نكاد نجد في كل الكتب التي تؤرّخ وتحلل الفكر السياسي لميكيافيللي أن هذا الأخير بلور فكراً واقعياً، والحقيقة أن هذا ما يؤكده بنفسه في غير ما نص، مثل قوله في كتابه الأمير: «بما أن قصدي هو كتابة أشياء مفيدة لمن ينصت إليها، فقد بدا لي ملائماً أكثر تتبع الحقيقة الفعلية الواقعية للشيء بدل تخيله». ثم يضيف: «لقد تخيل بعضهم جمهوريات وإمارات لم تشاهد إطلاقاً ولم يعرف أنها حقيقية. لكن هناك بعداً شائعاً بين ما يعيشه المرء وما ينبغي أن يعيشه، بحيث إن الذي سيدع ما يحدث ويهتم بما يجب أن يحدث، سيتعلم كيف يضمحل بدل أن يتعلم كيف يحفظ ذاته»[1].

ومعلوم أن هذه الرؤية الواقعية هي التي جعلت بعض المفكّرين والفلاسفة ينظرون إلى الفلسفة الميكيافيللية بكونها رؤية منهجية نقلت الفكر السياسي من مجرّد تأمّل ووعظ إلى علم يقوم على استقراء الحدث الواقعي، بل يذهب بول جانيت إلى القول: إن ميكيافيللي «هو مؤسّس علم السياسة الحديث»[2].

لكننا عندما نرجع إلى نصوصه يمكن أن نلقى بسهولة ما يناقض هذا الحس الواقعي ويخلخل من هذا التقريظ المبالغ الناظر إليه بكونه مُنْجِزَ النقلة العلمية في

(1) Machiavel، Le Prince، Le livre de poche، Paris، 1980، p 5.

(2) PAUL JANET، Histoire de la science politique dans ses rapports avec la science morale، Paris، Félix Alcan، 1887.

الفكر السياسي؛ حيث نجد ما يخالف تمام المخالفة هذه الرؤية الواقعية العلمية المزعومة، إذ يمكن أن نقول: إن فيلسوف فلورنسا كان أسطوري الرؤية حتى في شأن الحدث السياسي ذاته! فقد كان مسكوناً بنزوع نحو أسطرة الكون، ليس فقط الكون الطبيعي، بل الكون السياسي والمجتمعي، حيث يرى أن ما من حدث سياسي يقع إلا وثمة إمكانية ما ورائية للتنبؤ به بفضل قدرة الكهانة الروحية!!

فأي الميكيافيلليين نأخذ: هل ميكيافيللي الداعي إلى استقراء الحدث السياسي في صيرورته الواقعية. أم ميكيافيللي الذي ينادي بالإنصات إلى صوت الكهانة والتنجيم؟

وثانياً: إن ميكيافيللي عادة ما يقدَّم بوصفه «رجل الأمير» المستبد الذي لا قيم له و لا مبدأ، حيث لا يحكمه سوى هدف الاستمرار في السلطة. وبالفعل نجد لهذه الفكرة عدداً من الفقرات التي تؤكدها وخاصوصاً في كتابه الأشهر «الأمير»، حيث يبدأ بتقديم النظم السياسية مصنِّفاً إياها إلى نوعين:

أنظمة وراثية يكون فيها الحكم لشخص واحد. وأنظمة جمهورية حيث تسود الحرية. ثم يقف ميكيافيللي ضد هذه النظم الأخيرة محبّذاً النظام الأول.

لكن يمكن إيجاد عبارات وسياقات في نص الأمير ذاته يمكن أن نلاحظ فيها لميكيافلي موقفاً مغايراً، بل هذا ما يفعله أحد الباحثين المتخصّصين في الفلسفة السياسية الميكيافيللية، أقصد ميشيل برجيس في كتابه المعنون: «ميكيافيللي: مفكّر مُقَنَّعٌ»، حيث يقتطع من كتاب الأمير فقرة يقول فيها فيلسوف فلورنسا: بأن ثمة نظماً تسودها ثلاث قوى، هي: الأمير وأصحاب النفوذ وقوة الشعب، وأن «هذه القوى الثلاث تعمل على مراقبة بعضها بعضاً»[1]، ثم يقفز برجيس بناءً على هذا القول إلى

(1) Machiavel، Le Prince، op cit ، p159.

أن ميكيافيللي مع نظام سياسي يقر الحرية وَفْق مدلولها في زمننا الحالي!!

صحيح أن مسلك هذا الباحث يبدو فيه افتعالاً واعتسافاً ملحوظاً، لكنه ليس مسلكاً مستحيلاً أن نجد في متن ميكيافيللي إشارات وإيماءات تثمن الحرية، لكن التأويل الكلي للنظرية الميكيافيللية لا يكون باقتطاع مزق من السطور والعبارات، بل بمقاربة فكره في عمومه لا في تفاريق أجزائه، لكن ما سبق يؤكّد بوضوح عمق المفارقة التي تسكن النص الميكيافيللي.

أما المتن الميكيافيللي في كليته فنستطيع القول: إن النزعة العامة التي تحكم نص الأمير هي نزعة توكيد الاستبداد، بينما في كتابه «أحاديث» يتجلى ميكيافيللي بمظهر المدافع عن الحرية. ولقد أوقع هذا التناقض الواضح المؤرخين المتخصّصين في ميكيافيللي في حيرة بالغة، حيث انتصب أمامهم سؤال مستفز: ما هو موقفه الحقيقي، هل هو الموقف الذي بلوره في كتاب «الأمير»، أم موقفه في كتاب «أحاديث»؟

هذا هو اللغز الأكبر في المتن الميكيافيللي، اللغز الذي ارتطم به كل باحث يحاول فهم الأطروحة السياسية الميكيافيللية. وهو ما جعل الكثيرين يستبعدون ميكيافيللي من صنف مؤسّسي النظرية السياسية الليبرالية.

ومن أطرف ما قرأته كمحاولة لتفسير هذه المفارقة هو ما كتبته ماري ديتز Mary Dietz، حيث ذهبت في دراستها «فخاخ الأمير» إلى أن ميكيافيللي في كتابه الأشهر كان بصدد خداع الأمير المستبد فأعطاه من النصائح ما هو كفيل بتدمير دولته، إنها بحسب نص عبارتها «نصيحة ملغمة»[1] من ميكيافيللي لأمير ساذج هو لورنزو دي ميدتشي!! ومن ثم فكتاب الأمير لا يعبّر عن حقيقة الموقف الميكيافيللي!

(1) Mary Dietz، "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception،" American Political Science Review 80 (1986).

ولعمري إنّ هذا التفسير دليل على الحيرة في الفهم، أكثر منه محاولة لإزالتها، ولذا يبقى السؤال/ المفارقة هو: أي الميكيافيلليين نأخذ، هل ميكيافيللي «الأمير» النازع منزع الاستبداد، أم ميكيافيللي «أحاديث» المنادي بمجتمع الحرية والحكم الجمهوري؟!

ثالثاً: إضافة إلى ما سبق ثمة مفارقة تتجلى في فكرة أخرى لصيقة بالميكيافيللية ورؤيتها للتاريخ السياسي، إذ يُقال: إن ميكيافيللي يبلور رؤية دائرية، رؤية مسكونة بحس تشاؤمي، حيث يرى أن ثمة حتمية تاريخية تحكم النظم من حيث ميلادها ونموها وأفولها، وهو في ذلك يذكرنا بالنظرة الخلدونية وتحليلها الدائري لنشأة وأفول الدول في الغرب الإسلامي، إذ إن ميكيافيللي يعتقد هو أيضاً بأن النظم عندما تصل إلى أوج عظمتها تبدأ ولا بد في النزول والانحدار.

لكن هذه الفكرة ذاتها - على شيوعها وكثرة ما في النص الميكيافيللي من توكيد وتكرار لها - يمكن أن نجد ما يخالفها مخالفة تامة. ودليل ذلك: أننا نجد برجيس يذهب إلى تأويل بعض العبارات، خصوصاً تلك التي يتحدّث فيها فيلسوف فلورنسا عن وجود ثلاث قوى تتبادل المراقبة، فينتهي إلى أن كاتب «الأمير» يقول بإمكانية ستاتيكية النظام أي استمراريته بفعل توازن القوى!

وهكذا نلاحظ أن النص الميكيافيللي يطرح بناءً على اكتنازه لمفارقات عديدة إشكالات عصية على الفهم، وهذا أصلاً ما أشار إليه برجيس بدءاً من العنوان الذي اختاره لكتابه «ميكيافيللي مفكّر مقنع»؛ فثمة بالفعل أقنعة عديدة تغلف هذا الفكر الزئبقي تُصعب الجزم بحقيقة موقفه، بل لعل أكثر الأقنعة إسهاماً في إخفاء فكر ميكيافيللي هي الأقنعة التأويلية التي أنتجها القرّاء والمؤرخون المؤولون لنصوصه، حيث خلصوا إلى أن يخلعوا عليها دلالات شديدة التباين والاختلاف، حتى

استحالت أحياناً كثيرة إلى طبقات سيمانطيقية تفرض نفسها على كل قارئ وتمنعه من التواصل المباشر مع النص الميكيافيللي نفسه.

وأزعم أن من بين هذه الأقنعة التي تخفي أكثر مما تظهر القراءة التأويلية لبرجيس الذي يزعم الوعي بوجود هذه الأقنعة السيمانطيقية وضرورة الحذر منها! وقد رأينا من قبل كيف يقتطع النصوص وينتقي العبارات! وإن كان سياق بحثنا هذا لا يسمح بمزيد من إبراز نقائص قراءة برجيس وغيره من المؤولين المعاصرين.

لكن وعوداً إلى ما أشرنا إليه قبل، وهو أن مسلك برجيس وغيره ما كان يمكن سلوكه إلا بوجود قابلية لتباين التأويل داخل التأليف الميكيافيللي ذاته، وهذا ما أسميناه بمفارقات النص؛ فالمتن الميكيافيللي متن «ميكيافيللي» بامتياز، أقصد أنه نص مراوغ مليء بالنقائض، وهو الأمر الذي يفرض ضرورة البحث عن ناظم لقراءته وتأويله. وعندما نقول: ناظماً للقراءة فلسنا نقصد اختزاله بمحو مفارقاته وتحويله إلى نص مماثلات منسجمة باستدخاله في إطار تأويلي واحد مقفل، بل إن الناظم الذي نطمح إلى إيجاده هو الذي يمكّن من قبول تلك المفارقات واستيعابها وتأويلها دون محوها أو إرجاعها إلى منطق لا تناقضي.

ج- في دلالة المتن الميكيافيللي:

يتضح تأسيساً على ما سبق أن النص الميكيافيللي يحبل بمفارقات ونقائض دلالية عديدة، وأكبر مفارقة هي ذلك التناقض الشديد بين كتابي «الأمير» و«أحاديث»؛ ففي النص الأول يظهر ميكيافيللي كمُنَظِّر للاستبداد ومشجّع على ممارسته، بينما في كتاب «أحاديث» يتبدّى مفكراً جمهورياً يؤكّد وجوبَ تأسيس مجتمع سياسي حر!

فكيف يمكن تخطي هذه المفارقة الكبرى التي تشكّل شرخاً واضحاً في الفلسفة الميكيافيللية؟ وهل ثمة إمكانية لإيجاد ارتكاز تأويلي للجمع بين هذين النصين على

تناقضهما الشديد واختلافهما البيّن؟

أزعم أن هذه الإمكانية متاحة، أما أساسها المنهجي فهو ما كنت قد بدأت بالإشارة إليه في المدخل المنهجي، حين انتقدت المقاربة الشكلانية والبنيوية التي تغلق الرؤية التأويلية بين سياجات النص، حيث بيّنت أن المتن السياسي هو بطبيعته ألصق بالواقع وإشكالاته، ومن ثم فأسلوب مقاربته تخالف - لا بدّ - أسلوب مقاربة النص الشعري مثلاً، أو غيره من نصوص بعض الأجناس الفنية الأخرى. وأقصد بهذا أننا لو أحلنا على شخصية ميكيافيللي والسائد السياسي في زمنه، فستتمكن من استيعاب هذين النصين المتناقضين في إطار تأويلي واحد يجعل منهما نصين متكاملين لا متعارضين.

وأزعم أن تغييب هذا السياق التاريخي يجعل القراءة التأويلية للنص الميكيافيللي قراءة عرجاء مضطرة إلى الوقوع في توهمات وتخرصات من قبيل ما وقعت فيه الباحثة الأمريكية ماري ديتز، عندما انتهت إلى أن نص الأمير لا يعبّر عن وجهة نظر ميكيافيللي، بل هو مجرد فخ أحكمه بمهارة وذكاء كاتبه الداهية للإيقاع بلورنزو دي ميديتشي ليحفر قبره السياسي بنفسه! ودليلها على ذلك: هو طبيعة النصائح التي قدّمها ميكيافيللي في كتابه. أما ما هي هذه النصائح المفخخة؟ فهي حسب ديتز أربع:

الأولى: هي أن يسكن الأمير في مدينة فلورنسا ذاتها. والثانية: أن يعمل على كسب دعم الشعب له. والثالثة: أن لا يبني حصوناً. والرابعة: أن يسلّح شعبه بأن يجعل منه جيشاً[1].

---

(1) ibid.

إننا نخالف تمام المخالفة وجهة النظر هذه، لكن قَبْل بيان موقفنا والاستدلال عليه، لا بد أن نذكر أن أطروحة ديتز انتقدت من قِبَل متخصّصين آخرين في الفلسفة الميكيافيللية، منهم: الباحث الأمريكي جون لانغتون[1] John Langton، الذي رأى في تلك النصائح الأربع، التي حسبتها ديتز فخاخاً، نصائح مخلصة: فَنَصْحُهُ الأميرَ بأن يسكن المدينة أطروحة موجودة أيضاً في كتاب «أحاديث»، حيث يؤكّد أن الأمير إما أن يسكن المدينة التي يفتحها أو يدمرها؛ لأن الارتحال عنها دون بناء حكم قوي لا يضمن استمرار ولائها.

أما النصيحة الثانية، أي كسب ود الشعب، التي فسرتها ديتز بكونها لغماً خطيراً، هدف به ميكيافيللي إلى أن يدفع لورنزو لكي يقف في صف الشعب ضد النبلاء؛ فأعتقد أنها مطلب يناغم الحلم الميكيافيللي في تأسيس مجتمع الحرية، حيث يهدف إلى تأسيس إمارة قوية يكون نقطة ارتكازها هو الشعب، لتكون شرطاً لتوحيد إيطاليا لاحقاً.

أما النصيحة الثالثة، أي توصيته للأمير بأن لا يبني حصوناً أو قلاعاً، فالواقع أن هذه النصيحة موجودة أيضاً في كتاب «أحاديث»، الأمر الذي يؤكّد أنها فكرة ميكيافيللية نابعة عن اعتقاد لا عن رغبة في نصب فخاخ كما تزعم ديتز. ثم لو راجعنا التبرير الذي قدّمه ميكيافيللي لعدم جدوى القلاع والحصون سنجده مستساغاً إلى حد كبير، حيث يؤكّد أن قوة الأمير هي في قوة الشعب لا في قوة الجدران التي يتمنع خلفها؛ لأنه ليس ثمة حصن قادر على حمايته إذا ما ثار الشعب عليه. ولذا فالأصل في الحكم هو كسب ثقة الشعب ودعمه لا الانفصال عنه من وراء جدر.

(1) John Langton، ، "Trapping the Prince" American Political Science Review 80 (1986).

أما رابع الفخاخ المزعومة، أي تسليح الشعب، فلا يمكن أن يفهم إلا بالسياق التاريخي والرؤيا السياسية لميكيافيللي، إذ كان يحلم بإيجاد إيطاليا موحدة وقوية، وهذا لا يتحقق إلا بجيش قوي، ومثل هذا الجيش لا يمكن أن يوجد بمرتزقة، بل بشعب مسلح قادر على إنجاز الحلم بنفسه.

إذاً إن ما يبدو بوصفه فخاخاً وتعارضاً بين «الأمير» و«أحاديث» هو مجرد إسقاط ناتج عن قراءة متسرّعة لا تأخذ بالحسبان السياق التاريخي. ولتقديم بديل عن هذه القراءة الواهمة لنعد الآن إلى سؤال المفارقة:

كيف يمكن أن نرفع التضاد الدلالي الواضح بين متني «الأمير» و«أحاديث»؟

إن مدخلي في معالجة هذا السؤال هو تاريخية النص الميكيافيللي بقراءته من خلال السياق الإيطالي بإشكالاته وإخفاقاته وأحلامه، فقد كان ميكيافيللي مفكراً قومياً يطمح إلى معالجة الأزمة السياسية الإيطالية المتمثّلة في تشرذمها السياسي بتوحيدها في إطار قومي موحّد. هذا هو الحلم الذي سكن وعي ميكيافيللي، ومن ثم كان السؤال / الهاجس الذي انشغل به هو كيف السبيل إلى هذا الإطار السياسي الموحّد؟

لقد اعتقد ميكيافيللي أن إيجاد هذا الإطار يحتاج إلى حاكم قوي قادر على محو التجزئة. وقد كان يحلم بأن يكون حاكم فلورنسا لورنزو دي ميديتشي يشابه فرديناند حاكم إسبانيا. لذا كان شاغله في كتابه الأمير تقديم نصائح تمكّن الحاكم من أن يسود ويؤسس لإطار سياسي قوي قادر على التمدّد والهيمنة على كل إمارات إيطاليا. ومن هنا نفهم سر الحس الاستبدادي الظاهر في نص «الأمير»، إنه استبداد مسوغ ومؤقت لكونه شرطاً لتأسيس دولة قومية إيطالية. أما في كتاب «أحاديث» فهو ينظر

إلى هذه الدولة بعد أن تستوي وتكون، أي دولة جمهورية تمثل لقيمة الحرية لا لقيمة الاستبداد.

وتأسيساً على ما سبق لا نعتقد أن نص الأمير نصيحة ملغمة كما تقول ماري ديتز، بل هو مقدّمة لتأسيس إمارة قوية يحكمها حاكم مستبد قادر على الهيمنة على غيره لتوحيد إيطاليا ونقلها سياسياً إلى مجتمع حر.

وبعد رفع هذا التضاد الظاهر بين نصي «الأمير» و«أحاديث» لنا أن نتساءل الآن:

ما هي دلالة هذه النظرية السياسية التي قدّمها ميكيافيللي؟

منذ «جمهورية» أفلاطون، وكتاب السياسة لأرسطو؛ سارت الفلسفة إلى معالجة سؤال السياسة في إطار مبحث الأخلاق، فكان السؤال قيمياً يمتثل لنمط التفكير بما ينبغي أن يكون، قصد الانتقال بالسائد والكائن نحوه. لكن ميكيافيللي لن ينجز قلباً للسؤال فقط، ولن يحدث فصلاً في مبحث السياسة الفلسفي، بل سينجز قطيعة تنقل السؤال السياسي إلى مرتبة منفصلة عن مرتبة السؤال الأخلاقي.

وهناك فكرة تتكرّر في كل القراءات والتأويلات المتناولة للفلسفة السياسية لميكيافيللي، وهي أن نظريته تتسم بالواقعية، بل يذهب مختلف الباحثين إلى النظر إلى واقعية الرؤية الميكيافيللية بوصفها تأسيساً حداثياً لعلم السياسة. والحال أن هذا التقييم لا يخلو من اختلال في بنائه، إذ يمكن أن نعترض عليه من داخل النص الميكيافيللي ذاته، الذي لا يخلو من نزوع نحو أسطرة الكينونة السياسية والاجتماعية، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل، لكننا إذ نستحضر واقعية الرؤية الميكيافيللية فليس لتوكيد علميتها، بل لتوكيد نفعيتها ونزوعها نحو فصل السياسي والأخلاقي تحت دعوى الواقعية وأولوية الرؤية الواصفة. وميكيافيللي بذلك يستحق أن يعد الإرهاص الأول

بالنظرية السياسية الليبرالية؛ لأنها هي أيضاً توكيد على هامشية القيم الأخلاقية، بل استبعادها لتأسيس ما يسمّى بالحياد الأخلاقي تجاه سؤال السياسة والاقتصاد.

إن الفكر الميكيافيللي فكر ليبرالي سعى إلى علمنة السلوك والمشروع السياسي. ويعد هذا التحول الذي أخذ يؤكده ميكيافيللي في القرن السادس عشر علامة وإرهاصاً على التحول الثقافي والاجتماعي الكبير الذي أخذ عصر الحداثة يؤسّس له بالتدريج لوضع قطيعة مع العصر الوسيط ومفهوماته الدينية، وقيمه المؤسّسة للفعل السياسي والاجتماعي.

وبذلك فإن ميكيافيللي يؤشر في سياق الصيرورة التاريخية للحداثة الأوروبية إلى إرهاص بنقلة نوعية في فهم وتأويل الحياة السياسية، وهي ما يسميه ماكس فيبر لاحقاً بـ «نزع الابتهاج عن العالم» Désenchantement. فالحداثة من حيث هويتها السياسية الليبرالية تعطي الأولوية للمصلحة على القيم، بل إن قيمة القيم مرهونة بمدى معيار المنفعة تحديداً. وبذلك فالفلسفة الميكيافيللية كانت مناغمة للتحول الحداثي الذي شهدته أوروبا. كما أنها بتوكيدها على الحرية - بمدلولها بوصفها حكماً جمهورياً - كانت إرهاصاً بالنظرية السياسية التي سيجري التأسيس لها لاحقاً؛ أي في القرن الثامن عشر في إطار ما سيسمّى بفكرة العقد الاجتماعي. وبناءً على ذلك يجوز القول: إن ميكيافيللي استجمع كل المواصفات التي تبرّر جعله أول منظر للسياسية الليبرالية على عكس ما هو شائع ومتداول في غالبية الاتجاهات الدارسة لفكره السياسي والمشدودة إلى متن الأمير دون وعي بالإطار العام لفكر ميكيافيللي.

٢ - جون لوك والتأسيس الفلسفي للنظرية السياسية الليبرالية:

يحرص المذهب الليبرالي في تحديده لأصوله النظرية على أن يستحضر الفيلسوف

الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) بوصفه إحدى الشخصيات الفكرية التي أسّست لمنظوره الفلسفي / السياسي. فالمفكّر والناشط الليبرالي ج. غريموند - مثلاً - يختصر الأصول الفلسفية لليبرالية في مفكّرين اثنين؛ أحدهما: جون لوك، حيث يقول: «الليبرالية عندي هي الفلسفة السياسية للمذهب التجريبي البريطاني. إنها تنبع من فلسفتي لوك Locke وبرن Burne»[1].

وبصرف النظر عن ضرورة التنبيه إلى أن هذا الناشط الليبرالي قد ضيَّق واسعاً، بسبب اختزاله المخل للمرجعية الفلسفية الليبرالية، وهو اختزال يظل قاصراً ومحدوداً فيما صدقه، حتى لو وسع منه ليشمل جميع الفلاسفة التجريبيين؛ لأنه يستبعد - بفعل رؤيته المذهبية - أصولاً فلسفية ونظرية عديدة ترجع إلى الفلسفة العقلانية، أقول بصرف النظر عن هذا: فإن الشاهد هنا هو هذه المكانة الاستثنائية التي يحظى بها لوك عند الليبراليين؛ والتي بناءً عليها يصبح لازماً، في سياق درس أصول فكرهم السياسي، بحث نظريته، وبيان مقدار إسهامها في تأسيس المرتكزات المعرفية التي سيستند عليها ذلك الفكر لاحقاً.

أ- في اختلاف الفهم والتأويل:

يعدُّ جون لوك أحد الأعمدة المؤسِّسة للنظرية الليبرالية، والحاضرة بوصفها خلفية مرجعية حتى بالنسب للنظريات النيوليبرالية (أحيل هنا بالأخص على نظرية النيوليبرالي روبير نوزيك التي يبدو فيها تأثر واضح بمفاهيم ورؤى لوك)؛ وبسبب محوريته في الفكر الليبرالي، فإنه رغم شهرته بوصفه فيلسوفاً في حقل نظرية المعرفة، لم يجرِ إغفال إسهامه السياسي. بيد أن دراسة فلسفته السياسية ليست أمراً يسيراً،

(1) The Principles of Liberalism. By J. Grimond، The Political Quarterly 24 (3)، 236-242.

يصلح فيه الاهتداء بمقالات الموسوعات التي يكرّر بعضها بعضاً؛ لأن النص اللوكي تعرّض خلال صيرورة تاريخ قراءته إلى جدل كبير، لا بد من الوقوف عنده ابتداءً، وبيان أوجه تعارضه قبل أن يُصار إلى ترجيح قراءة أو تغليب تأويل من بين التأويلات المتداولة.

ولالتماس النظرية السياسية اللوكية عادة ما يلجأ الباحثون إلى كتاب «مقالتان في الحكم المدني»، الذي هو بالفعل الإصدار الأساس الذي خصّصه جون لوك لبحث السؤال السياسي، وقد فصله - كما هو واضح من عنوانه - على مقالتين اثنتين، يمكن أن ننعت الأولى بكونها نقدية، والثانية تأسيسية؛ حيث جعل الأولى نقداً لأطروحة معاصره المفكِّر الإنجليزي روبير فيلمر (١٥٨٩ - ١٦٥٣م)، الذي كان يدعو إلى ما سماه بـ «نظام الأبوة أو السلطة الطبيعية للملوك». أما المقالة الثانية، فهي المقالة المحددة لنظريته السياسية القائمة على مفهوم الحق الطبيعي. هذا المفهوم الذي يعد أساساً ارتكازياً للأطروحات الليبرالية عامة.

بيد أن كثيراً من الدراسات التي تناولت الأطروحة الليبرالية لجون لوك، تتجه إلى اختزال أو اختصار فكرته السياسية على نحو لا يخلو من تسطيح أو إسقاط؛ فقد راجعت الفصل المخصّص للوك في الكتاب الضخم «تاريخ الفكر السياسي» لجان جاك شوفالييه، فلاحظت أن هذا الأخير يعالج الإشكال السياسي عند لوك على نحو يفصله عن الإشكال المعرفي، أقصد دون وصله بنظريته الإبستمولوجية التي يقدّمها الفيلسوف الإنجليزي في كتابه الأشهر «مقال في الفهم الإنساني»، هذا فضلاً عن أن المعالجة لا تطرق بتاتاً المشكلات النظرية التي شهدها تلقي متنه السياسي، وكأن موقف لوك وأطروحته أمر واضح لا يحتاج سوى إلى اختصار بضعِ فقرات من كتابه! بينما هذا النص الذي يتم اللجوء إليه بقصد انتزاع فقرات أو انتقاء عبارات لصياغة أطروحته

السياسية؛ كانت له قراءات عديدة خلصت إلى تأويلات بلغت درجة التناقض والتضاد، وذلك منذ أول بحث مفصّل في نقد الفلسفة السياسية اللوكية، الذي كتبته ميري إستيل Mary Astell[1] في السنوات الخمس الأولى من القرن الثامن عشر، ووصولاً إلى الأبحاث النقدية المكثفة التي أنجزت خلال القرن العشرين، وخصوصاً منذ سنة ١٩٤٧م التي تعد سنة فارقة في القراءات التأويلية للنصوص اللوكية؛ إذ في تلك السنة تم نشر طبعة لوفلاس Lovelace لأعمال جون لوك، التي كان من ضمنها أوراق ومراسلات كانت قد بقيت مجهولة من قبل. ومن الملاحظ بدءاً من هذه السنة كثافة البحث في الفكر اللوكي سواء منه الفلسفي أو السياسي. وقد أثمر ذلك عن العديد من الدراسات الجادة. بل لقد ظهرت حلقات بحثية متخصّصة أبرزت أسماء جديدة في مجال تأويل الفلسفة السياسية للوك، مثل: فون ليد، وموريس كراستون، وبيتر ليسلت.. إلخ.

لكن لا بدّ من القول: إن هذا التعدد في القراءة والتأويل قد لا يكون مدخلاً لحسم الجدل، بل طريقاً لتعميقه.

وهذا بالفعل ما سيحصل في النصف الثاني من القرن العشرين، فإذا كان ويلمور كندل Willmoore Kendall يذهب إلى القول: إن المقالة الثانية للوك توكيد على أن مبدأ الأكثرية مبدأ مطلق، فإن روث غرانت تخالفه الرأي في كتابها الصادر سنة ١٩٨٧م «ليبرالية جون لوك»[2]، الذي يعد في نظري من أهم الأبحاث التي أنجزت

(1) Squadrito، K.M.، 1987، "Mary Astell‹s Critique of Locke‹s View of Thinking Matter"، Journal of History of Philosophy، 25: 433-439.
(2) m(13) - Ruth W. Grant، John Locke‹s Liberalism، Chicago: University of Chicago Press، 1987.

حول النظرية السياسية اللوكية. وفي سياق صراع التأويلات وتعددها نجد ماكفرسون C. B. Macpherson يذهب إلى أن لوك كان يعبّر على نحو ضمني عن برنامج برجوازي رأسمالي، بينما ترفض غرانت هذا التأويل رفضاً قاطعاً. وإذا كان لوك يُؤول بوصفه مفكراً ليبرالياً معارضاً للنظرية الاستبدادية كما تبلورت عند توماس هوبز، فإن ليو ستروس يذهب على العكس من ذلك إلى أنه كان متمذهباً برؤية هوبز! أو على حد تعبيره إنه «هوبزوي متخفٍّ»[1] A covert Hobbesian؛ وهو التأويل الذي يقلب تماماً الصورة الجميلة التي ينزع الليبراليون نحو صياغتها وخلعها على أصل من أهم أصولهم الفلسفية! الأمر الذي يطرح من جديد إشكال التأويل بحدة.

وبالإضافة إلى الجدل حول دلالة المتن، فإن جون لوك يطرح إشكالاً آخر لا يقل حدة عن الأول، وذلك على مستوى السلوك. فبما أنه يقدّم بوصفه أحد كبار الليبراليين، والمدافعين عن الحق الإنساني في الحرية، فإن تاريخه الشخصي يطرح مشكلة كبيرة، ذلك لأنه كان تاجراً من تجّار الرقيق! ومن هنا انتصب السؤال: كيف يمكن تفسير هذا التناقض الصارخ بين فكره وفعله؟

تجاه هذا الاستفهام الحرج ظهرت، حسب واين جلوسر Wayne Glausser ثلاثة اتجاهات، يدرسها في بحثه المعنون بـ «ثلاث مقاربات لعلاقة لوك بتجارة الرقيق»[2]. وهو في تحليله هذا نراه ينتهي إلى ما خلص إليه قبله جيمس فار James

(1) Norman S. Fiering، review «John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays. Ed. by JOHN W. YOLTON. Cambridge University Press، 1969. The William and Mary Quarterly، 3rd Ser.، Vol. 27، No.2. (Apl.، 1970)، p. 312.

(2) Wayne Glausser ،Three Approaches to Locke and the Slave Trade، Journal of the History of Ideas، Vol. 51، No.2. (Apl. - Jun.،

Farr الذي يقول هو أيضاً بثلاثة تفسيرات مشابهة، يكفي النظر فيها للكشف عن حدة المشكل الذي طرحته الممارسة الفعلية للوك، حيث يذهب أحد التفاسير إلى قراءة ذلك بوصفه خطأً فادحاً من قِبَل فيلسوف الحرية، وخيانة منه لموقفه الفلسفي. بينما يذهب اتجاه ثانٍ إلى أن هذا السلوك رغم كونه مضاداً لفكرة الحق الإنساني في الحرية، فإنه لا يجب وصفه بكونه انحرافاً من قِبَل لوك عن فكره، بل للرجل رؤية واقعية تبرّر سلوكه ذاك! ويصل الاتجاه الثالث إلى أبعد من ذلك، وهو أن في فكر لوك وفلسفته ذاتها ما يبرّر فعل الاستعباد!

أي تعليل هو الأكثر إقناعاً؟ وأي قراءة هي الأكثر قرباً من حقيقة المتن اللوكي؟

مثل هذه الاستفهامات تتطلب منا أن نتعمّق في نصوص لوك، وأن لا نكتفي بالقراءة العجلى والعبارات البلاغية الجميلة التي ينتقيها الخطاب الدعائي الليبرالي، بل لا بدّ من الحرص على تدقيق النظر في التفاصيل، وعندها لا ينبغي للوعي المنبهر بالرموز الليبرالية والمشدود إلى شعاراتها الجميلة أن يندهش إذا ارتسمت أمامه مخالب الشيطان بدل تقاسيم الملاك!

لأنه كما يقال: «الشيطان يكمن في التفاصيل»!

ب- جون لوك بين السؤال المعرفي والسؤال السياسي:

من باب الاختزال لموضوعات المتن الفلسفي لجون لوك يمكن أن أقول: إنه يتوزع على مسألتين اثنتين، هما: المسألة الإبستمولوجية، والمسألة السياسية.

أما في ما يخص الأولى فقد أفرد لها بحثه الشهير «محاولة في الفهم الإنساني»(١٦٩٠م) الذي استغرق إنجازه تسع عشرة سنة، ونال به بمجرّد نشره شهرة

1990)، pp. 199-216.

كبيرة ارتفع بها إلى مستوى أهم فيلسوف معارض للفلسفة العقلانية الديكارتية، وصاحب موقف متميِّز من إشكالية المعرفة.

ويمكن اختصار أطروحته الإبستمولوجية في كونها تأسيساً لمذهب تجريبي يقوم على توكيد أولوية الأصل الحسي في بناء المعرفة، ونقض النظرية العقلانية القائلة بوجود الأفكار الفطرية السابقة على الاكتساب التجريبي.

أما في المسألة السياسية فهو يؤسّس للمذهب الليبرالي، من خلال نظريته عن حالة الطبيعة بوصفها حالة حرية ومساواة.

لكن الإشكال المنهجي الذي تدور حوله الأبحاث الدارسة لفلسفة لوك هو: كيف يمكن الجمع بين رؤيته الإبستمولوجية حول الأصل التجريبي للمعرفة، ونسبيتها، وبين قوله بيقينية الحكم الأخلاقي/السياسي، ووجود قانون طبيعي سابق على تشكيل المجتمع المدني؟

من بين الإسهامات النظرية التي حاولت معالجة هذا الإشكال العصي أطروحة روث غرانت في كتابها «ليبرالية جون لوك» (١٩٨٧م)، التي أشرنا إليه قبل، حيث كانت من أهم الباحثين الذين حاولوا تأسيس قراءة تأويلية لمتن لوك في كليته، أي دون فصل بين كتابيه «محاولة في الفهم الإنساني» و«مقالتان في الحكم». ولا ينبغي الظن بريادة هذا البحث الذي أنجزته غرانت، بل ثمة قبلها محاولات انتهجت المقاربة التأويلية الكلية نفسها؛ أذكر منها على وجه أخص البحث الذي نشره والتر سيمون سنة ١٩٥١م، المعنون بـ «فلسفة جون لوك ونظريته السياسية».

لقد توقفت غرانت بتأنٍّ عند المفارقة المنهجية الكبرى المتمثلة في توجه النظرية الإبستمولوجية للوك إلى التوكيد على أن العقل البشري لا يمكن أن ينتج إلا معرفة

نسبية؛ وبين توجهه في كتابه «مقالتان» إلى تقرير جازم ويقيني لنظريته السياسية القائمة على مفهوم القانون الطبيعي.

فكيف وفقت بين هذين الموقفين المتناقضين معرفياً؟

لقد كان لغرانت اجتهاد خاص في معالجة الإشكال، وذلك من خلال العودة إلى النظرية الإبستمولوجية للوك، حيث ترى أنه في كتابه «محاولة في الفهم» يوجد ما يؤسّس معرفياً ليقينية الرؤية السياسية والأخلاقية، بمعنى: أنه ليس هناك أي تعارض بين النصين. أما الأساس الاستدلالي الذي ارتكزت عليه في بناء أطروحتها هذه فهو أن لوك يميّز في كتابه «محاولة في الفهم» بين نمطين من العلاقات: نمط العلاقات الجزئية، ونمط العلاقات المختلطة. أما الأولى فمعرفتنا فيها نسبية؛ بسبب الطابع الاسمي لمفاهيمنا، وعدم إمكان بلوغنا إلى ماهيات العناصر. لكن الثانية، أي العلاقات المختلطة فتختص بمفاهيم يؤسّسها العقل بروابط منطقية وأخلاقية، ومن ثم يمكن أن يصل فيها العقل إلى معرفة يقينية؛ وبذلك فالمسألة السياسية والأخلاقية قابلة للتأسيس على نحو يقيني.

صحيح أن جون لوك يقول بهذا الإمكان في مؤلفه «محاولة في الفهم»، لكن لا بد أن نستدرك وننبه هنا إلى أن المتن السياسي للوك ليس فيه جزم ويقين في مختلف الإشكالات، بل ثمة مسائل سياسية أبقاها لوك ضمن حدود النسبية كـ «الثورة الشعبية على الحكم»[1]، حيث لم يقطع في شأنها على نحو جازم.

وعود إلى أطروحة غرانت لنقول: إن مدخلها في التأويل ممكن أن يسهم في

(1) Walter M. Simon، John Locke: Philosophy and Political Theory. The American Political Science Review، Vol. 45، No.2. (Jun. ، 1951)، p. 395.

رفع التضاد الظاهر بين نظريتي لوك الإبستمولوجية والسياسية. لكن ثمة أمر آخر أراه مهماً، وهو أن جون لوك لم يؤكد نسبية المعرفة، وأصلها التجريبي فحسب، بل حرص أيضاً على التوكيد على كون العقل مجرّد صفحة بيضاء (tabula rasa)، فكيف يمكن أن ينسجم موقفه الإبستمولوجي الذي يشرط العقل بالمكتسب التجريبي، وبين قوله في كتاب «المقالتان في الحكم» بأن كل شخص له معرفة بالقانون الطبيعي، حيث يرى أن: «كل الناس الذين يمتلكون الإدراك الحسي ويعقلون هم قادرون على معرفة القانون الطبيعي»[1]؟ بل كشفت طبعة لوفلاس لمخطوطاته عن إشارة صريحة إلى أن هذا القانون يُدْرَكُ بنور طبيعي!

لذا ألا يجوز هنا أن ننعت لوك بوسم الديكارتية التي يزعم أنه جاء لنقضها؟ ألا يصح أن نقول: إن لوك كان يراوح بين العقلانية والتجريبية، ولم يقطع مع التقليد الديكارتي تماماً؟

هذا من جهة، أما من جهة ثانية فهناك مدخل آخر للتقريب بين المرجعية الإبستمولوجية لجون لوك، وفلسفته السياسية وهي النظرية الذرية، حيث أعتقد أن أهم مشترك بين نظرة لوك للإشكالية المعرفية ونظرته للإشكالية السياسية هو الرؤية الذرية للوجودين الفيزيائي والاجتماعي، إذ أرى أن هذا هو الأساس المفهومي الذي يجب التركيز عليه، ومهما كانت أهمية رفع التضاد بين يقينية الحكم السياسي والأخلاقي ونسبية الحكم المعرفي، فهذا حتى لو حصل بالتفاف واستنطاق للنصوص، فإن الأهم هو مقاربة النظرية السياسية الليبرالية فيما يؤسّسها معرفياً؛ أي النظرية الذرية التي تحكم رؤية لوك لأنطلوجيا الوجود وأنطلوجيا السياسة على حد سواء. بل أعتقد أن هذه النظرية تناسب تماماً التأسيس الفلسفي للرؤية المجتمعية الليبرالية.

---

(1) Walter M. Simon, opcit, p. 389.

غير أن السؤال الذي يُطرح هو: من أين استمد لوك الرؤية الذرية لفيزياء الوجود ليطبقها على الفيزياء المجتمعية؟

لم يكن جون لوك فيلسوفاً معزولاً عن السائد العلمي في عصره، بل كانت له صلات وثيقة بالوسط الفيزيائي خاصة، فقد كان صديقاً لإسحاق نيوتن وروبير بايل. ومعلوم أن هذا الأخير كان من أشد المنافحين عن الرؤية الذرية للكون. ولقد عبَّر لوك هو نفسه عن هذه النظرية، بل أكثر من ذلك، فقد ماثل بين ذرية البناء الكوني وذرية البناء المجتمعي. فالمجتمع في منظوره جمع أفراد، تماماً كما أن الكون جمع ذرات. إنها نوع من الكوسمولوجيا السياسية التي أراها ليس فقط مكوّناً للنظرية الليبرالية للوك، بل هي أساس الفلسفة الليبرالية في كثير من تجلياتها، بل وأساس مأزقها الأخلاقي أيضاً؛ لأنها اتخذت من هذه الرؤية الذرية مدخلاً لتسويغ النزعة الفردانية المتطرفة. فليس ثمة في الرؤية الليبرالية نظرة كلية إلى الوجود المجتمعي، بل الناظم الذي يحكمها هو الناظم الذري، الأمر الذي جعلها تتمحور حول الفرد، وتتجاهل الجماعة.

ج- جون لوك والمجتمع الليبرالي المدني:

إضافة إلى استحضارنا للمتن الفلسفي والسياسي للوك، بقصد بلورة صورة متكاملة حول نسقه، فإن مقاربة فلسفته السياسية تستلزم أيضاً استحضار السائد الثقافي والسياسي الذي فكّر فيه وبلور خلاله رؤيته الليبرالية. فمما يلفت الانتباه أن إنجلترا، زمن لوك، تميّزت بازدهار «الأدب السياسي»، حيث هيمن التنظير والتفكير في سؤال السياسة على الوعي إلى حد أن كان هاجساً ملحاً اشترك في التفكير فيه الأدباء ورجال السياسة والفلاسفة. وكان من الطبيعي أن يثمر هذا الانشغال بالشأن

السياسي رؤى وأطروحات متباينة. ولذا عندما بدأ لوك في الكتابة السياسية كان أمامه رصيد وميراث نظري يختزل مختلف الرؤى الممكنة لمعالجة الإشكال السياسي بالنظر إلى شرط لحظته التاريخية:

ففي الاتجاه الاستبدادي كان ثمة حضور وتداول لنص توماس هوبز (التنين).

وفي المقابل كان الاتجاه الحارثي (من حرث الأرض) ينتقد المِلْكية والمَلَكية على حد سواء، وينادي بالحرية على نمط شيوعي يقول بالغيرية لا بالفردانية الأنانية. ومن بين أهم الكتب المعبّرة عن هذا الاتجاه كتاب «قانون الحرية» لوينستانلي.

لكن في مقابل هذه النزعة الشيوعية للاتجاه الحارثي نجد الاتجاه الجمهوري يعدل من هذه الرؤية التحررية الشعبوية، وقد تمظهر هذا التوجه بوضوح في كتابات ميلتون Milton وهارينغتون Harrington. ولقد تبلورت داخل هذا الاتجاه البذور الأولى لليبرالية؛ فقد دعا ميلتون في كتابه «الفردوس المفقود» إلى «حرية الطباعة»[1]، وحرية التفكير والتعبير، لكنه على المستوى السياسي لم يكن شعبوياً كما كان الحال بالنسبة لوينستانلي، بل كان مع الحكم الجمهوري الأرستقراطي. كما كان معادياً للنظام الملكي ومناهضاً له. أما من حيث الأساس المفاهيمي الذي ارتكز عليه في تنظيره السياسي، فقد كانت مقولة الحق الطبيعي هي مستنده، وهي كما نعلم مقولة رئيسة في الرؤية الليبرالية الأنوارية.

وفي الاتجاه ذاته كان جيمس هارينغتون يضيف بكتابه «أوقيانا» الصادر سنة ١٦٥٦م إسهاماً جديداً للفكر الجمهوري، وذلك عندما بلور «نظرية مبتكرة هي نظرية التلازم بين توزيع السلطة وتوزيع الملكية»، وكان يعتقد «أن انتقال ملكية الأراضي

---

(١) جان جاك شوفالييه «تاريخ الفكر السياسي»، ت. د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط ٤، بيروت ١٤١٩-١٩٩٨م، ص ٣٧٥.

إلى أيدي الطبقة الوسطى يجب أن يؤدي. . . إلى قيام جمهورية منسجمة ومتساوية بدل الملكية. فأشكال الحكم ينبغي أن تصنّف تبعاً لتوازن أو ميزان الملكية العقارية. وبما أن هذا الشكل هو الجمهورية، فإن من المهم منع تركيز الأرض بين عدد ضئيل جداً من الأيدي»[١]. وقد نظّر هارينغتون في كتابه هذا لمسألة توزيع السلطة، فجعلها ثلاثة مجالس: مجلس الشيوخ (الأرستقراطية) الذي تكون وظيفته هي اقتراح التشريعات، ومجلس شعبي (منتخب) تكون وظيفته النظر في التشريعات المقترحة من قِبَل مجلس الشيوخ لقبولها أو رفضها، ثم مجلس الحكم الذي هو هيئة تنفيذية.

لكن هذا التصور الذي قدّمه هارينغتون لم يكن تصوراً ليبرالياً ديموقراطياً، إنما كان لا يزال يفكر بمنطق الملكية الأرضية، ولم تكن النقلة الصناعية قد هيَّأت المجال لإحداث رؤية ليبرالية تجاوز منطق المعاش الإقطاعي، «فالإنسان المؤهل سياسياً، المواطن الحقيقي، هو المالك العقاري، فهو الوحيد الذي يمتلك المصلحة والسلطة»[٢]. ومع عودة الملكية إلى الحكم تبلورت رؤية بديلة لهذه الرؤى التحررية، وكان إسهام هاليفاكس من أهم الإسهامات النظرية المحددة لرؤية متوازنة، حيث دعا إلى «ملكية مختلطة» بوصفها حلاً «وسطاً بين الملكية المطلقة والجمهورية»[٣].

وفي هذا المناخ السياسي الذي اضطرب فيه الوضع في إنجلترا، واضطربت تبعاً له الرؤى والمعالجات، لا نعدم أن نلقى استحضاراً للرؤية الاستبدادية التي نظر لها هوبز، حيث نجد روبير فيلمر يكتب كتابه «نظام الأبوة أو السلطة الطبيعية للملوك» الذي يعدُّ كما يقول شوفالييه «تحدياً عجيباً في وجه (حداثة) الأفكار التي حرّكها

(١) جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص ٣٧٦.
(٢) جان جاك شوفالييه، م. ن، ص ٣٧٦.
(٣) م. ن، ص ٣٧٦.

المؤلفون السابق ذكرهم»[١].

لقد استعاد فيلمر فكرة الحق الإلهي في مقابل الحق الطبيعي الذي كانت إرهاصات الفكر الليبرالي تنادي به، جاعلاً من الملك حاكماً مطلقاً بالحق الإلهي. وتقوم الرؤية السياسية لفيلمر على مقولة الأبوة، حيث يرى أن الوالدين لهم سلطة على أبنائهم، وأن هذه السلطة راجعة إلى الله؛ لأن آدم استمدها من الله، فكانت له القيادة والسلطة على أبنائه، وتم توارث هذه السلطة وتناقلها، ولذا فالملوك «يجب أن يعدوا الورثة الشرعيين لآباء الإنسانية الأوائل. فسلطتهم لا تتفرع من الانتخاب الشعبي، ولا من القوة الوحشية، وإنما من الأبوة، الرابطة الطبيعية من بين كل الروابط»[٢].

إن أطروحة فيلمر هي التي ستكون محل نظر نقدي عميق من قِبَل جون لوك، حيث سيكتب ضدها كتابه «مقالتان في الحكم المدني» الذي سيصدره سنة ١٦٩٠م. ويعدُّ جون لوك بنصه هذا من أوائل المنظرين المؤسّسين لنظرية المجتمع المدني، وتعدُّ أطروحته الفلسفية من أهم الفرضيات المحدّدة لعملية تأسيس هذا النمط من الاجتماع البشري، وكيفية ظهوره، وصيرورته التي أخرجت الإنسان من حالة الطبيعة. فمثل كل الفلاسفة الذين بحثوا إشكالية السلطة من منظور العقد الاجتماعي، فإن لوك - وإن كان يرفض التعبير عن العلاقة الحُكْمية (حاكم/ محكوم) بلفظ العقد - يبدأ هو أيضاً بافتراض حالة الطبيعة، منتهياً في تحليله إلى الموقف ذاته الذي انتهى إليه قبله بوفندروف[٣]؛ ومخالفاً موقف توماس هوبز صاحب كتاب «التنين». فإذا كان هوبز يتصور الحالة الأصلية للطبيعة البشرية حالة فوضى وحرب الكل ضد الكل، وأن

---

(١) م. ن، ص ٣٧٧.
(٢) م. ن، ص ٣٧٨.
(٣) م. ن، ص ٣٨٠.

الأمن والاستقرار والإعمار لم يبدأ إلا بفعل سيادة سلطة قائد مستبد؛ فإن لوك يرى أن حالة الطبيعة كانت حالة حرية ومساواة.

وضد الرؤى المشاعية الفوضوية، وضد الأطروحات الفلسفية التي عالجت حالة الطبيعة بوصفها تقوم على انتفاء الملكية الخاصة، كانت فلسفة لوك ترى أن الحالة البدئية للعيش الإنساني شهدت وجود الملكية الخاصة، الراجعة إلى عمل الشخص، إذ إن استقراء واقع الفعل البشري يفرض أن هذا العمل الفردي يقتضي أن يرتبط بالتملك. بيد أن السؤال الذي يطرح هو: كيف لم يؤدِّ فعل الامتلاك إلى التفاوت في كمية الممتلك؟ أي: كيف حافظت حالة الطبيعة على المساواة رغم انتظامها وَفْق مبدأ الملكية الخاصة؟

لقد استشعر جون لوك هذا الاعتراض الإشكالي لذا سيلتف عليه بذكاء من خلال تقسيم حالة الطبيعة إلى مرحلتين اثنتين:

في الأولى كان الفرد يتملك ما يحتاجه، وكان عطاء الأرض يكفي لسد احتياجات الإنسان، ولم يكن ثمة حاجة إلى التوفير، فكانت الحالة بذلك حالة مساواة.

لكن في المرحلة الثانية سيحدث تحول نوعي تمثَّل في ظهور «النقد»، تلك القطعة الصفراء -التي، حسب تعبير لوك، لا تفسد، بل تظل محتفظة بقيمتها - ستدفع الإنسان إلى التفكير في اختزانها، والإكثار منها، فازدادت الملكية، واغتنى بعضهم أكثر من الآخرين، ومن ثم اختل واقع المساواة الذي ساد حالة الطبيعة البدئية. وبذلك ستظهر حاجة جديدة هي الحاجة إلى سلطة للبت في الإشكالات التي ستحصل بين الأفراد نتيجة انفراط المساواة، وبدء الصراع على التملك. وبإيجاد هذه السلطة سيظهر المجتمع المدني الذي هو إعلان خروج للبشرية من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة.

لكن إيجاد هذه السلطة نتج عن رغبة لا عن إلزام، حيث يرى لوك: «بما أن البشر. . . هم بالطبيعة أحرار ومتساوون، ومستقلون، فإن أحداً لا يمكن أن يحرم من هذه الحالة، ولا أن يخضع للسلطة السياسية لآخر، بدون موافقته الخاصة. إن الطريقة الوحيدة التي يمكن لأي فرد أن يتنازل بها عن حريته الطبيعية ويتحمل التزامات المجتمع المدني تكمن في إجراء اتفاق بين بشر آخرين من أجل التجمع والاتحاد في جماعة، بحيث يعيشون مع بعض في الرفاهية والأمن والسلام»[١].

وتأسيساً على ما سبق يخلص لوك إلى أن المبدأ الكفيل بانطلاق المجتمع المدني، هو مبدأ اعتماد الأكثرية، فإذا كان أساس المجتمع المدني هو «الموافقة التي يعطيها عدد ما من الناس لتشكيل جسم سياسي واحد»[٢]، فإنه لكي يتصرف ذلك الجسم السياسي لا بدّ أن ينتظم وَفْق مبدأ الأكثرية؛ لأن «قدرة أكثرية الجسم على التقرير للقسم الباقي منه شرط لا بد منه لوجوده نفسه»[٣]، وإلا انفرطت الوحدة المجتمعية القائمة على التوافق والرغبة.

إن مبدأ إرادة الأكثرية عند لوك ليس شرط قيام «العقد» الاجتماعي فقط، بل هو الشرط الأساس لكل حكومة شرعية سواء كانت في بدء تاريخ الاجتماع المدني، أو في لحظة تالية لهذا البدء. وهو بذلك يؤكّد الدلالة الليبرالية لشرعية السلطة السياسية.

وتعميقاً للبعد الليبرالي للعقد، لا يرى لوك أن الشعب، بتنازله عن السلطة، يصبح «ملزماً تعاقدياً تجاه حكّامه»[٤]، بل إن لوك يحتاط من الوقوع في مثل هذا المعنى، ولذا نجده يحترس في استعمال الكلمات؛ فلا يستعمل في توصيف الرابطة

---

(١) م.ن، ص ٣٨٢.
(٢) م.ن، ص ٣٨٢- ٣٨٣.
(٣) م.ن، ص ٣٨٣.
(٤) م.ن، ص ٣٨٤.

بين الحكّام والمحكومين بـ «العقد»؛ بل يستعمل لفظ «الوديعة» Trust. فالسلطة المعطاة للحكام هي مجرد وديعة أو أمانة يمنحها لهم الشعب، وهو بذلك ليس ملزماً تجاههم بأي عقد أو ميثاق، بينما هم ملزمون تجاهه بخدمة الخير العام، ومن ثم يجوز له أن يسحبها منهم إذا ما أخلوا بوظيفتهم تلك.

لكن لتتحقق هذه الإمكانية السيادية للشعب، يقترح لوك، على مستوى التنظيم السياسي للمجتمع المدني، وجود سلطتين تشريعية وتنفيذية، وذلك توزيعاً للقوة السياسية حتى لا تخضع لجهة واحدة. كما يضيف: أن السلطة التشريعية خاضعة للجماعة/ الشعب، وليست مستقلة.

إن كتاب «المقالتان» للوك سيصبح بتعبير مؤرخ النظرية السياسية جان جاك شوفالييه «التوراة السياسي للقرن الجديد» الذي ستستلهمه الثورة الأمريكية، كما سيؤثر في الفكر السياسي الأنواري الفرنسي. بل نرى أن تلقيه في هذا السياقين المجتمعيين كان محاطاً بمقدار من الاحتفاء والتقدير أكبر بكثير من ذلك الذي حَصَّلَهُ في المجتمع البريطاني نفسه. وقد ظل فكر لوك في صيرورة تطور الفكر السياسي الأوروبي أساساً مرجعياً للفلسفة السياسية الليبرالية. إنه فكر يقوم في رؤيته المجتمعية على منظور ذري تجزيئي، يخلص إلى بلورة فلسفة ليبرالية فردانية.

٣ - مونتيسكيو وفصل السلطات:

ظل التفكير السياسي في مختلف لحظات تاريخه منشغلاً بإشكالية السلطة، باحثاً عن صيغة لانتظامها تجنب المجتمع إشكالات الفوضى ومآزق التسلط والاستبداد. ويعدُّ القرن الثامن عشر داخل صيرورة تطور الفكر الأوروبي اللحظة التاريخية الأكثر انشغالاً بالسؤال السياسي، حيث جعلت منه هاجسه ومحور انشغاله. فلو أتينا إلى حقل الفلسفة نستطيع - إذا استثنينا إيمانويل كانط - أن نقول: إن الفلسفة المنتجة في

هذا القرن هي فلسفة سياسية في مبتدئها ومنتهاها. فحتى سؤال الطبيعة الإنسانية الذي هيمن على التفكير في هذه اللحظة كان الدافع إليه هو محاولة إيجاد النظام السياسي الأكثر انسجاماً مع طبيعة الإنسان.

ومن بين الأسماء المميّزة للنظرية السياسية الأنوراية اسم مونتيسكيو، حيث كان الإسهام النظري الذي قدمه علامة فارقة في تطور الرؤية إلى مفهوم الدولة وبنيتها وآليات اشتغالها. وهنا تصح عبارة ألبير سوريل الذي وصف مونتيسكيو بكونه أراد تصوير الأنظمة السياسية (الملكية والجمهورية) كما صوّر موليير شخصيات النبيل والمنافق... فبالفعل؛ إن ثمة مهارة ملحوظة في الكشف عن البنيات الناظمة لأنماط الدول عند مونتيسكيو، تشابه مهارة الروائي في ترسيم ملامح الشخصيات.

وعلى الرغم من النبرة الهادئة التي هيمنت على كتاباته، وعلى الرغم من حرصه أو توكيده المتكرر على أنه في دراسته لنظم الحكم يسعى إلى إنجاز أحكام وصفية لا تفضيلية، فإنه يحق لنا القول: إن المحور الشاغل لتفكيره هو كيفية التخلص من الاستبداد، وضمان الحرية. لذا يجوز القول: إن الحداثة السياسية الأنوارية ستفصح عن ذاتها مع مونتيسكيو، ففي الكتاب الحادي عشر من «روح القوانين» - الذي نشره سنة ١٧٤٨م - يبلور نظرية الحرية السياسية على نحو مفصل. وقد هوجم كتابه هذا من قِبَل مختلف التيارات الفكرية السائدة وقتئذ، فالجانسينيون (أتباع الاتجاه البروتستانتي الفرنسي) هاجموه بشدة، كما نقده الجزويت، وكُتبت في الصحافة مقالات عديدة تهاجم الكتاب وصاحبه؛ الأمر الذي سيضطر مونتيسكيو إلى أن يكتب رداً مفصلاً عنونه بـ «دفاع عن روح القوانين» الذي أصدره سنة ١٧٥٠م دون التصريح باسمه بوصفه مؤلفاً. ولكن الهجوم استمر، حيث ستصدر أبرشية أندكس سنة ١٧٥١م إدانة للكتاب. وكانت هذه الهجمة من أكثر الوسائل فعالية لنشر الكتاب وإذاعة ما فيه

من أفكار، وجعل إشكالية السلط والحرية موضوعاً لنقاش عمومي.

في متنه هذا المثير للجدل يؤكد مونتيسكيو أن الحرية السياسية ينبغي أن تكون المقصد الأساس للنظام المجتمعي، لكن دلالة الحرية عنده مخالفة لمعنى الفوضى، بل الحرية هي أن نفعل ما يجب أن نفعله، أي: ما تسمح به القوانين. فأنت حر ما لم تتجاوز النظم القانونية وتخرقها. والقانون حسب مونتيسكيو ليس قاعدة مبتدعة من قِبَل العقل على نحو حر، بل «هو العلاقة الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء».

وهنا نمسك بالمنحى المنهجي الذي يحكم التفكير السياسي لمونتيسكيو، وهو المنحى الذي جعل ريمون آرون ينظر إليه بوصفه سوسيولوجياً، فهو لا يبلور نظرية سياسية يوتوبية على النمط الأفلاطوني أو على مقاس الخيال السياسي لتوماس مور! بل يحرص على الانطلاق من طبيعة الواقع المجتمعي والنظر فيما يتناسب معه. بل حتى على مستوى النظم والقوانين السياسية نجده يؤكّد على الارتباط البنيوي بين هذه النظم وطبيعة المجتمع الذي تتبلور فيه. ومن ثم فهو ينتقد استنساخ القوانين السياسية ونقلها جاهزة من فضاء مجتمعي إلى آخر. بل إنه يؤكّد في «روح القوانين» أنه إذا حصل انسجام بين قوانين أمة مع أمة أخرى، فإن ذلك سيكون من قبيل «الصدفة النادرة جداً». إن هذه الواقعية التي تحكم الوعي السياسي لمونتيسكيو تتجلى على نحو طريف عندما يربط – مستلهما نظرية جون بودان- بين شكل الحكم وطبيعة المناخ، إذ نجد عنده تفسيراً لأسباب اختلاف النظم السياسية، لا يخلو من غرابة؛ خصوصاً عند إرجاعه شكل السلطة إلى طبيعة المناخ، فالمناخ البارد (ويعطي هنا النموذج الإنجليزي كمثال) يفرز إنساناً قوياً نشيطاً ميالاً إلى المعرفة وقليل الانجذاب إلى اللذة، والنمط السياسي الذي يسوده ويناسبه هو النمط الذي يوفر الحرية. بينما الدول التي لها مناخ حار فإن تلك الحرارة تدفع نحو الكسل، ومن ثم تجعل الإنسان

يحبّذ الاستبداد لأنه يعفيه من تحمل المسؤولية والنهوض الإرادي للقيام بها .

إن هذا التأويل الإيكولوجي لطبيعة السلطة لا يخلو من طرافة ، كما لا يخلو من اعتساف وتحوير لمعطيات التاريخ . لكننا إذ نورده نستهدف التنصيص على طبيعة النهج الفكري الذي يحكم رؤية مونتيسكيو لأشكال السلطة وأنماطها بوصفها محكومة بشروط طبيعية ، لكن لا ينبغي أن نفهم هنا أن ارتكاز مونتيسكيو على تعليل شكل الحكم بطبيعة المناخ أنه يقول بحتمية إيكولوجية ، بل إن المناخ ما هو إلا شرط من بين شروط متعددة تشكل ما يسميه بـ «روح القوانين» . فمونتيسكيو يحرص في الغالب على وصل النظام السياسي بالواقع الفعلي ، بتعددية جوانبه ومكوناته . والروح العام المحدد للنظم السياسية يرجع ، حسب مونتيسكيو إلى شروط متعددة ، يذكرها في الكتاب التاسع عشر من «روح القوانين» ، وهي : المناخ ، والدين ، والقوانين ، والتاريخ ، وعادات السلوك . لكن فعالية أي شرط تختلف باختلاف الشعوب ، فالشعوب البدائية يتحكّم فيها المناخ ، والصينيون تتحكم فيهم العادات ، والشعوب المتحضرة تتحكم فيها المبادئ والأفكار .

يقول مونتيسكيو في «روح القوانين» : «لم أكتب هذا المؤلف إلا من أجل إثبات أن روح الاعتدال يجب أن تكون هي روح المشرع . إن الخير الأخلاقي يوجد دائماً بين حدين»[1] . إن هذه الرؤية الحريصة على بحث خصوصية الواقع الذي يتبلور فيه النظام السياسي ، والاعتدال في ترسيم بنية السلطة ، وعدم الإطلاق اليوتوبي ؛ ساعدت مونتيسكيو على حدس فكرة الفصل بين السلطة التي كانت جوهر مشروعه السياسي الليبرالي .

---

(١) م . ن ، ص ٤١٨ .

أ- في أنماط الحكم:

في تصنيفه لأنظمة الحكم لا يختزل مونتيسكيو رؤيته في التصنيف الذي كان متداولاً في زمنه، أي التصنيف الثلاثي للنظم السياسية إلى ديموقراطية، وأرستقراطية، وملكية، تلك الثلاثية التي كانت مهيمنة على الرؤية السياسية الأنوارية، ومنطلقاً لها في معالجة إشكالية نظم الحكم، بل يحرص في الانطلاق من مدخل مغاير ينعته بالمنطلق العملي، فيقول: إن ثمة أربعة أنواع من أنظمة الحكم.

لكننا في الواقع لا نرى أي تجديد فعلي في التصنيف الذي يقترحه، بل الجديد عنده نراه في ارتكازه على رؤية تنظر إلى الدولة من خلال مساحتها، حيث قارب نظم الحكم انطلاقاً من حجم السكان بالقياس إلى المجال الجيو - سياسي؛ فالحكم الجمهوري، حسب رأيه، يناسب دولة ذات مساحة صغيرة وشعب قابل لأن يُنظَّم في صيغة ديموقراطية أو أرستقراطية. بينما النظام الملكي فتكون السيادة فيه للملك، وعادة ما يتجسد في مجال متوسط المساحة. أما النظام الاستبدادي فالسيادة تكون فيه لشخص الحاكم دون انضباط لقوانين، ويتجسّد في الدول ذات المساحة الواسعة.

في تحليله لهذه النظم نلاحظ أن مونتيسكيو يحرص على تحديد طبيعتها ومبدئها السياسي، ثم التحذير من نواقصها:

فالنظام الجمهوري الديموقراطي تتحدد طبيعته في كون السيادة هي لجميع المواطنين، ومن ثم يكون قانون الاستفتاء إجراءً مهماً لتسيير الحكم. أما مبدأ ومرجع هذا الحكم، حسب مونتيسكيو، فهو أولوية الفضيلة. ويتحدد في المصلحة العامة على المصلحة الفردية. ومن ثم فإن هذا الشكل من النظم يحتاج إلى إسناده تربوياً، وذلك بترتبية الفرد على أن يتحرر من أنانيته، وأن يحب حكومته، ويشعر بأن غيره

يساويه. فأفراد الشعب في النظام الديموقراطي متساوون تماماً كما هو الحال في النظام الاستبدادي، لكن الفارق هو أنهم في النظام الديموقراطي كل شيء، لكنهم لا شيء في النظام الاستبدادي!

وطبيعة الحكم في النظام الديموقراطي يعتورها كثير من السلبيات والمحاذير. ويشير مونتيسكيو إلى أن ثمة خطرين اثنين يجب الاحتراس منهما: الأول: الديماغوجية، والثاني: الرشوة.

أما الجمهورية الأرستقراطية فإن السيادة ليست لعموم الشعب، بل لفئة النبلاء، وهي فئة لها امتياز خاص بحكم أصلها والتربية التي حظيت بها. وهذا النوع من الحكم، حسب مونتيسكيو، هو ديموقراطية محددة، ومبدؤها الاعتدال.

بينما السيادة في النظام الملكي فهي لشخص واحد، لكن مع وجود قوانين ومؤسّسات وسيطة، تلك المؤسّسات التي كلما تم التقليل من سلطتها كلما اقترب النظام الملكي من الاستبداد.

وفي النظام الاستبدادي تكون السلطة في يد شخص واحد (الحاكم). ويتأسّس هذا النوع من الحكم على الجهل؛ لأن خضوع الأفراد يستلزم جهلهم، ومن ثم فالتعليم خطر بالنسبة لاستمرارية هذا النوع من أشكال الحكم؛ فطاعة الشعب وخضوعه للمستبد لا تتحقق إلا بشيوع الجهل «عندما تروضون حيواناً احذروا أن تغيروا له المروض، والتمرين، والسرعة، واسترعوا انتباه وعيه بحركتين أو ثلاث لا أكثر!». إن المبدأ الذي يبرر هذا النظام هو الخوف والعنف، ومن ثم لا يخضع الشعب إلا بسبب خوفه من أن زوال المستبد سيؤدي إلى سيادة قانون الغاب. وهذا ما يسميه جون لوك بـ«سلام القبور»، فالسلام والخضوع يرتهن بالخوف!

في تحليله لهذه النظم نلاحظ أن مونتيسكيو يجد لكل شكل من أشكال الحكم مبرّراته ومسوغات وجوده، لكن في تحليله للنظام الاستبدادي فإنه على الرغم من بعض المبرّرات التي تظهر في سياق التاريخ، فإنه يعده كارثة وخطراً. ويرى أن جميع أشكال النظم الأخرى يمكن أن تتحول إلى الاستبداد الذي يشكّل غاية إفلاس البنية السياسية لأي مجتمع. ومن ثم فإن الخطر الفعلي الذي يجب العمل على الاحتراس من أن نقع فيه هو الاستبداد. فكيف نحتاط من الوقوع في المأزق الاستبدادي؟

استثمر مونتيسكيو فكرة فلسفية كان قد بلورها من قبل جون لوك وأرسطو، وهي أن السلطة هي وحدها التي يمكن أن تقاوم السلطة وتحد منها. وانطلاقاً من هذه الفكرة الفلسفية سيبلور مونتيسكيو رؤية منهجية لتحليل النظام السياسي البريطاني بعد سنة ١٦٨٨م، فينتهي إلى تسجيل الملحوظات التالية:

يتشكل النظام السياسي البريطاني من ثلاث مراتب حكومية، هي:

- مجلس العموم: وهو مجلس تمثيلي لعموم الشعب.

- ومجلس اللوردات: وهو مجلس تمثيلي للنبلاء.

ويلاحظ أن هذا المجلس يحدق به خطر فقدان صلاحياته، ولذا يدعو إلى إعطائه حق الفيتو؛ خصوصاً في القضايا الاقتصادية.

- والملكية: وهي سلطة تشريعية وتنفيذية.

وبناءً على ما سبق يرى مونتيسكيو إمكان تمييز ثلاث سلط: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية. وتأسيساً على ذلك ينادي بضرورة استقلال هذه السلط وانفصال بعضها عن بعض.

ب- فصل السلطات:

ولفهم فكرة الفصل بين السلطات عند مونتيسكيو لا بد من استحضار أساسها النظري ومقصدها السياسي. أما أساسها النظري فهو توزيع السيادة. وأما مقصدها فهو كما أشرنا من قبل ضمان عدم انزلاق المجتمع في الاستبداد.

بالنسبة للسيادة يلاحظ مونتسكيو أنها موزعة بين ثلاث سلطات، هي:

- السلطة التشريعية التي تختص بوضع القوانين ومراقبة تنفيذها.

لكن النظر في تحديده لكيفية تشكل هذه السلطة، يكشف أن فكره يزدوج فيه بعد المحافظة مع بعد التغيير والتجديد، إذ يرى أن السلطة التشريعية مكونة من مجلسين: مجلس يجري انتخابه ديمقراطياً ويتشكل من نواب الأمة. ومجلس أرستقراطي وراثي يتكوّن من النبلاء. ويبرر مونتيسكيو هذه الثنائية في تشكيل السلطة التشريعية بكون المجتمع فيه فئة متميزة بحكم نسبها أو ثروتها المادية، ومن ثم فلها مصالح خاصة من حقها أن تكون لها سلطة للدفاع عنها.

- ثم السلطة التنفيذية التي تختص بتنفيذ القانون، ويرى أنها لا يجب أن تسلم للمجالس التشريعية؛ لأنه لن يستقيم حالها إذا كانت بيد الشعب.

وثالثة السلطات هي السلطة القضائية، ويميزها عن السلطات التنفيذية بكون هذه الأخيرة تنفذ القانون العام، بينما القضائية تنفذ القانون الخاص الذي يتعلق بالمنازعات والعلاقات بين الأفراد في المجتمع.

يخلص كثير من الباحثين عند تقييم الفكر السياسي لمونتيسكيو إلى كونه يراوح بين بعد المحافظة وبعد التجديد. فهو مثلاً يشبه إلى حد ما فولتير، فإذا كان هذا الأخير

لا يرى ضرورة لتوسيع التمثيلية البرلمانية لتشمل جميع فئات الشعب، بل يرى لطبقة النبلاء حقاً ليس لباقي الشعب، فاستبعد الذين لا بيت لهم ولا أرض حتى من حق التصويت، بل ذهب إلى استثنائهم من حق التعليم أيضاً، حيث يقول في «الرسائل الفلسفية»: «يبدو لي من الضروري أن يوجد فقراء جاهلون، فالتعليم ينبغي ألا يكون موجهاً إلى اليد العاملة، ولكن يجب تعليم البورجوازي الجميل وساكن المدن، أما عندما يهتم الرعاع بالتفكير فعندئذ سيضيع كل شيء». إذا كان فولتير يذهب هذا المذهب، فإن مونتيسكيو هو أيضاً يرى لفئة النبلاء حقاً وامتيازات سياسية واجتماعية لا تنبغي لغيرهم من فئات الشعب، حيث يقول في «روح القوانين»: «دائماً يوجد في الدولة أفراد متميزون إما بالنسب أو بالثروة أو بالشرف، فإذا جرى تسويتهم بعامة الشعب ولم يعطوا سوى صوت واحد مثلهم مثل الآخرين فإن هذه الحرية المعمّمة تصبح بالنسبة لهم رقاً، لذا لا بد أن يكون لهم حق في التشريع يناسب ما يمتلكون من امتيازات».

بإمكاننا أن نرى في نظرية مونتيسكيو ثقوباً عديدة، لكن مع استصحاب الحس النقدي يجب ألا ننسى أن نضعها في سياقها التاريخي، فهي اجتهاد محدود بشرطه الثقافي والاجتماعي. ونجاح فكر مونتيسكيو راجع بالأساس إلى هذه القدرة على الوعي بلحظة تاريخه، وابتداع ما يتناسب معها من حلول ومعالجات. وهذا للأسف ما يفتقده المنظرون السياسيون عندنا، فينزلقون إلى وجوب محاكاة النظم الجاهزة، أو التنظير اليوتوبي للأحلام غير القابلة للتجسيد! ففي كتابه «روح القوانين» يذهب مونتيسكيو إلى أن القوانين ليست مجرد إبداعات عفوية، بل هي مشروطة بمحددات، فالاختلافات الموجودة بين قوانين المجتمعات ترجع إلى شروط محدّدة تضبط التفكير القانوني بشروط متعددة منها ما هو مادي طبيعي، ومنها ما هو أخلاقي وديني. ومن

هنا ينزع مونتيسكيو إلى البحث خلف القوانين عن روحها الذي يحددها ويكون لها ناظماً شارطاً.

ثم إن فكرة الفصل بين السلطات ستتحول إلى مرتكز ثابت في بناء المجتمع الليبرالي، الأمر الذي يبرّر جعل مونتيسكيو أحد أبرز منظري الفكرة السياسية الليبرالية.

وختاماً نقول: تأسيساً على ما سبق إن النظرية السياسية الليبرالية تقوم من حيث مرتكزها الفلسفي على ثلاثة محددات، هي:

١- الفصل بين السياسي والأخلاقي: حيث تنزع نحو التنظير للعلاقة السياسية على نحو لا يضع في الحسبان القيمة الأخلاقية. ويرتفع هذا الفصل من الناحية الإبستمولوجية إلى مستوى الزعم بكونه شرط تأسيس علمية المعرفة السياسية. ويتضح من هذا الموقف الفلسفي أن الثقافة الحداثية الليبرالية يسكنها تصور ساذج للموقف العلمي، حيث تقصره على الموقف المنتهج للرؤية المادية التي تنظر نظرة وصفية تستبعد سؤال القيمة وسؤال الغائية على حد سواء.

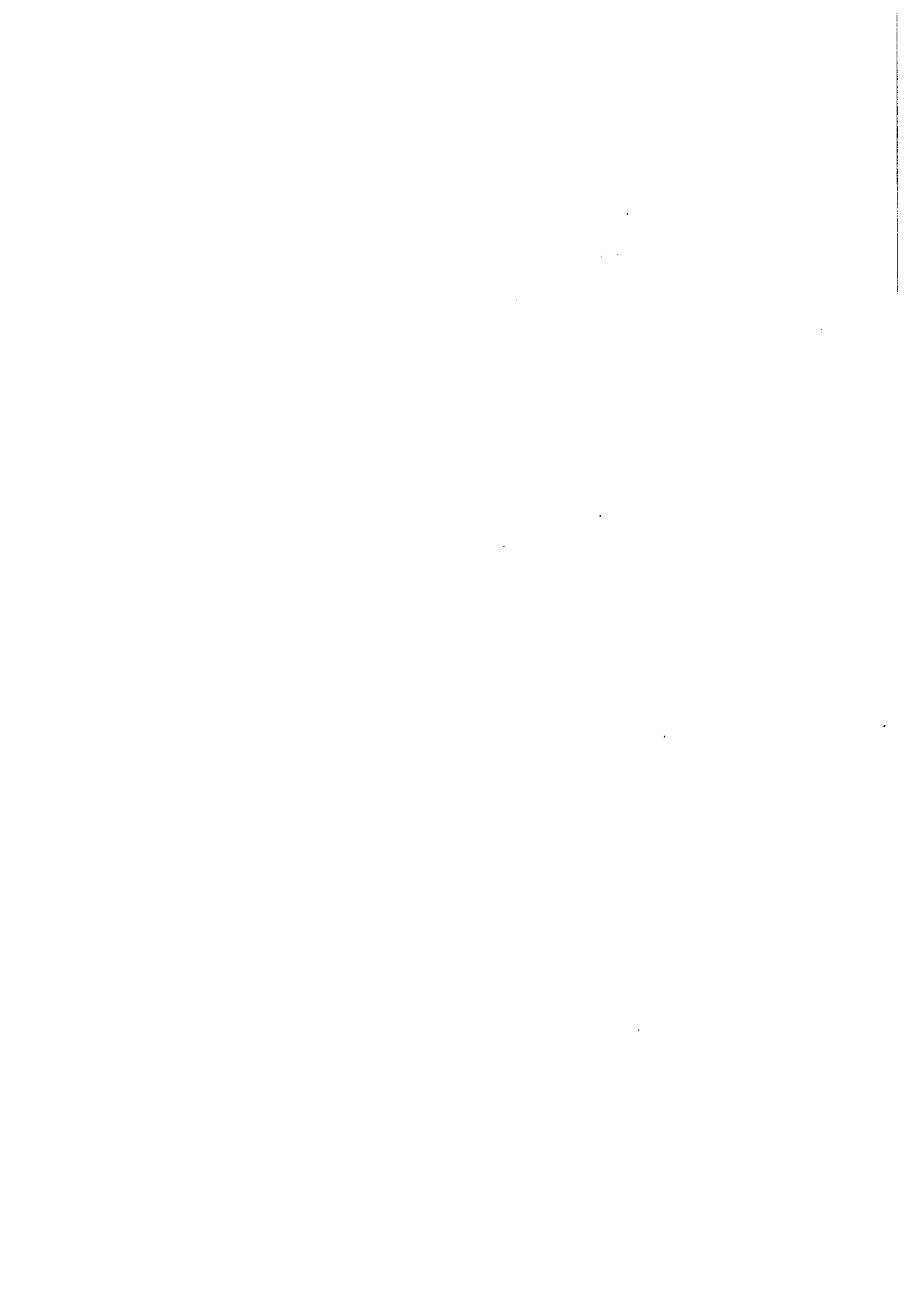
٢- الرؤية الذرية للوجود الاجتماعي: وهي رؤية موجهة لا ينحصر أثرها في منظور منهجي إجرائي فقط، بل يتعداه إلى بلورة فكرة فلسفية عامة تنهض عليها الرؤية الليبرالية إلى المجتمع، فتتصوره حصيلة تركيم أفراد، فتجعل من الفرد القيمة الأساسية والمركزية في الوجود المجتمعي، ومن ثم تلغي من حسابها قيمة الجماعة وما يرتبط بها من مصلحة عامة.

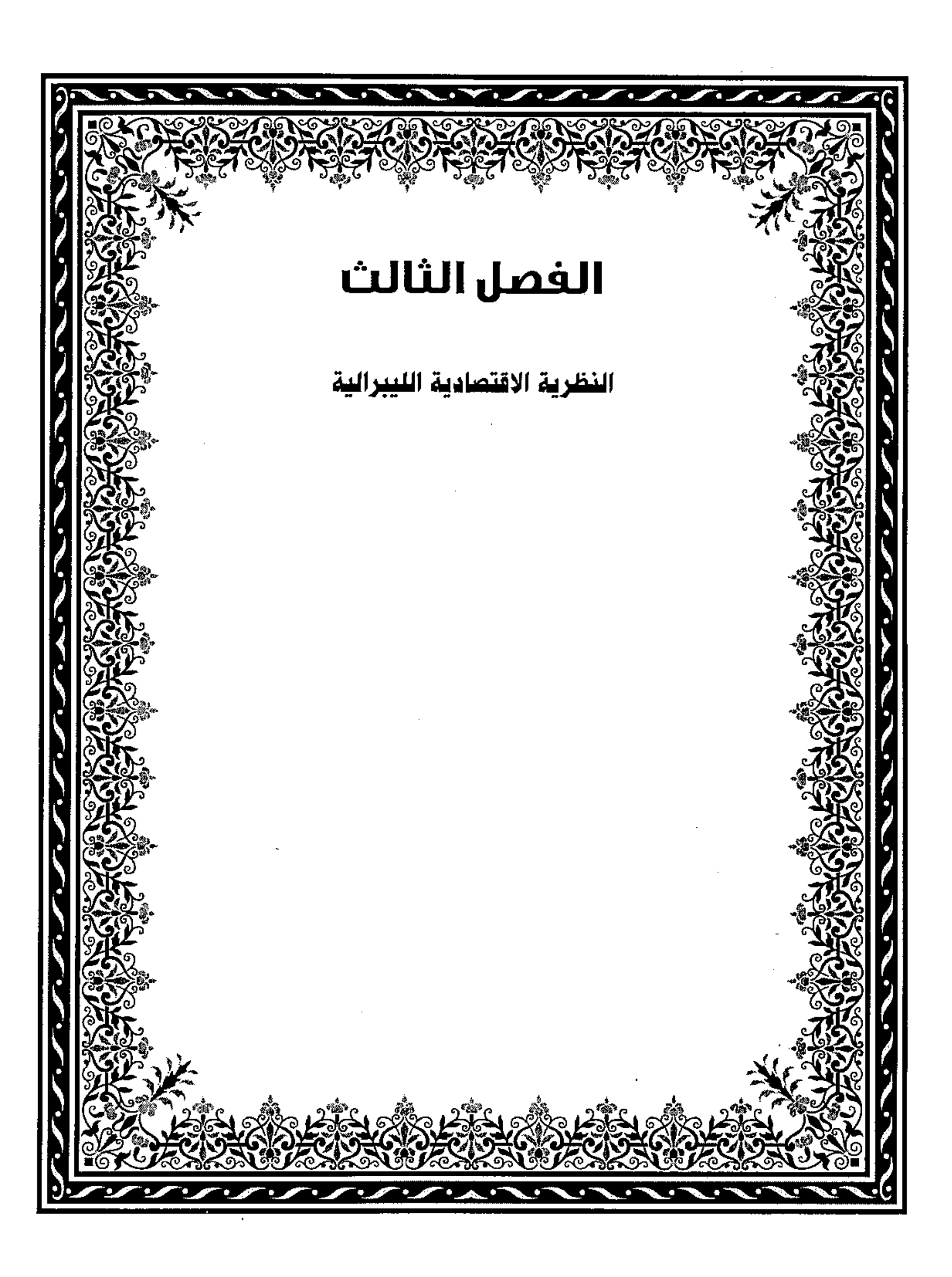
٣- أما المحدد الثالث: فهو النزوع نحو تحرير الفرد. غير أننا نبّهنا إلى أن الخطأ الذي يسقط فيه كثير من الدعاة المسوّقين للنظرية السياسية هو أنهم يعتقدونها تحريراً

للفرد هكذا بإطلاق، ولا يتنبهون إلى أن الفرد المقصود عندها؛ أي الذي له اعتبار في تنظيرها، ليس الفرد الإنساني عامة، بل الفرد المالك بمدلوله الاقتصادي.

كما أن هذه الرؤية الذرية تسقط الفلسفة الليبرالية في مأزق الفردانية الملغية لكل قيمة، وهذا ما سيتضح جلياً في الفصل التالي عند بحثنا في منظورها الاقتصادي.

بيد أن نقدنا هذا لا يعني إغفال قيمة كامنة في القصد الليبرالي، وهي قيمة مثالية ليست من إنتاج هذا الفكر، وإن كان له الفضل في إبرازها والانشغال بمحاولة تجسيدها؛ وهي قيمة حرية الفرد/ الشخص، فإذا كان هذا الفكر الليبرالي قد ابتذل حرية الفرد باختزالها إلى حرية الفرد المالك، فإنه بكثير توكيده على الحرية الشخصية دفع إلى واجهة التأمل الفلسفي بإشكال الحرية، وعمّق من استهجان السلطة الاستبدادية للحاكم. ومن ثم يجوز أن نقول: إن الإسهامات الفلسفية الليبرالية هي أكثر نتاجات الوعي الفلسفي إظهاراً لمساوئ الاستبداد وتوكيداً على قيمة الحرية، هذا وإن كنا نقول كذلك: إن هذا الإظهار والتوكيد ينبغي تشميلهما ليفضيا إلى فضح الاستبداد المتخفي خلف المنظور الليبرالي ذاته.





الفصل الثالث

النظرية الاقتصادية الليبرالية

ما هي محدّدات المنظور الاقتصادي الليبرالي؟ وما هي اتجاهاته النظرية الرئيسة؟

إن المسلك المنهجي المكرور في الكتابات الدارسة للنظرية الاقتصادية الليبرالية هو التركيز على نوع من المحددات الإجرائية المتعلقة بالفعل الاقتصادي على وجه التخصيص. ونحن هنا على الرغم من تطرقنا لهذه المحددات الإجرائية عند بحث رؤى سميث وريكاردو ومالتوس، فإننا لا نريد أن نختزل المحدّدات فيما هو إجرائي، و لا سلوك مسلك هذه الكتابات في مقاربة الليبرالية الاقتصادية التي تحصر المحدّدات في مفاهيم حرية التملك الشخصي، والعمل بوصفه محدداً للقيمة، وحياد الدولة، مع الإيغال في بحث التحليل الاقتصادي الليبرالي للثروة والريع والقيمتين التبادلية والاستعمارلة. . إلخ؛ بل نبتغي الخلوص إلى محدّد تحتي نراه يؤسّس لهذه المواقف جميعها، مثلما يؤسس لنمط الاجتماع الليبرالي ككل.

فحتى فيما يخص النظرية الاقتصادية نرى أن أهم مرتكز نظري يؤسسها ليس مفاهيم ريكاردو وآدم سميث عن العمل بوصفه محدداً للقيمة، ولا آراء جون لوك عن حرية التملك. . . بل إن المحدد الأساس هو نوع الرؤية إلى الكائن الإنساني، تلك الرؤية المادية التي نراها كامنة في النمط الليبرالي ومبلورة لطريقة إدراكه لحاجات الإنسان وقيمه.

ولا نرى أن هذه الرؤية المادية إلى الكائن الإنساني مجرّد محدد أو مدخل لقراءة الليبرالية للفاعلية الاقتصادية، بل هي أيضاً مدخل منهجي لقراءتها الاختزالية لمختلف أبعاد الإنسان وأنماط تفاعله مع الوجود.

وبناءً على ذلك، سنبحث في هذا الفصل الرؤية الليبرالية للإنسان، ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل التيارات والرؤى المرجعية للاقتصاد السياسي الليبرالي.

١ - في تعريف الليبرالية للإنسان بوصفه «كائناً اقتصادياً»:

من خلال تأمّلنا في الرؤية الفلسفية الليبرالية، ونمطها الثقافي والمجتمعي، نرى أنها قامت بقلب دلالي لمعنى ماهية الإنسان من الماهية العاقلة إلى الماهية المالكة، بالمدلول الاقتصادي المادي للتملك، إذ تعدُّ مقولة «الإنسان كائن- اقتصادي» Homo Economicus مرتكزاً نظرياً أساسياً للنمط الثقافي الليبرالي؛ فهي ليست مجرّد محدد نظري لمفهوم الإنسان من حيث بعده الاقتصادي المادي، ولا هي مجرد مبدأ لتأسيس النظرية الاقتصادية الليبرالية، بل إن تلك المقولة هي نقطة الانطلاق لبناء رؤية فلسفية عامة تتعلق بنوع النظرة إلى ماهية الكينونة الإنسانية ككل؛ وهي تعبير عن قلب دلالي جذري للمقولة القديمة المحددة للإنسان بوصفه «كائناً عاقلاً» تتحدد ماهيته في التفكير Homo Sapiens. كما أنها في أبعادها الغائية تنتهي إلى توكيد نمط الرؤية المادية للإنسان، رؤية أصبحت في النسق الليبرالي ومنظومته المجتمعية تعبيراً عن أسلوب في العيش وأسلوب في التفكير على حد سواء. بل يجوز أن نقول: إنها ما تجسدت بوصفها نمط عيش إلا لأنها نمط تفكير ابتداء.

كما أن هذه الرؤية تتحكم في المنظور الثقافي الغربي، رغم تعدد واختلاف توجهاته الفلسفية، حيث استحالت إلى أنموذج نظري شارط لعملية الإدراك؛ ولذلك فهي تتمظهر في مختلف نتاجات الوعي الأوروبي، فنّاً كان هذا النتاج أو فلسفة أو معماراً بنائياً، هذا فضلاً عن التمظهر في القيم الناظمة للسلوك الاقتصادي.

ونرى أن لهذا الأسلوب الاقتصادي المادي في تحديد الإنسان جذوراً في الخلفية الثقافية الغربية، وليس مرتبطاً فقط بظهور نمط المجتمع الصناعي وما رافقه وأطر له من رؤى ليبرالية. والدليل على ذلك: أنه رغم التناقض الظاهري بين المشروع الليبرالي الرأسمالي والمشروع الاشتراكي الماركسي، فإن أساسهما مشترك ومتماثل،

وهو هذا النمط المحدد للنظرة إلى الكائن الإنساني بوصفه «حيواناً اقتصادياً»! وهذا ما يجعلنا نعده أحد مكونات الشبكة الإدراكية المحددة لرؤية الوعي الغربي إلى ذاته وإلى الوجود من حوله؛ لأننا نراها شبكة ماثلة في مختلف نظمه وأنساقه الثقافية على اختلافها.

وما القراءة النقدية التي أنجزتها مدرسة فرنكفورت لـ «العقل الأداتي»، الباحثة عن جذوره في الخلفية الأسطورية والفلسفية الهلينية؛ إلا توكيداً لما سبق، وإشارةً إلى أمر أعمق مما وقفت عنده هذه المدرسة السوسيولوجية ذاتها. فنمط العقل الأداتي هو مظهر للرؤية إلى الكائن الإنساني بوصفه كائناً مادياً. وبناءً على هذه الرؤية ينطلق العقل الغربي إلى قراءة مادية للذات والوجود قراءة لا تنظر إلى الغايات، بل تحوّل كل كينونة – حتى كينونة الإنسان ذاتها – إلى أشياء/ أدوات استعمالية.

وهذه النظرة للإنسان الخاضعة للرؤية الاقتصادية المادية، ليست محدودة، من حيث تأثيرها، بحدود الجغرافية الغربية، بل يراد لها أن تُعولم وتسود على مختلف الأنساق الثقافية والمجتمعية. ومن ثم فتحليل هذه الرؤية النمطية ونقدها لا يندرج في باب النظر إلى ما يسود وعي الآخر وواقعه، بل هو تحليل ونقد لمنظور أنثروبولوجي مادي آخذ في السيادة والتجذر في وعينا وواقعنا نحن أيضاً.

وإرادة تشميل هذا النموذج تفصح عنها مختلف الكتابات الليبرالية المعاصرة؛ يقول فوكوياما في كتابه الشهير «نهاية التاريخ»: «إذا كان الإنسان هو بالأساس حيواناً اقتصادياً محكوماً برغبته وعقله، فإن الصيرورة الجدلية للتطور التاريخي يجب أن تكون في المتوسط متماثلة بالنسبة لمختلف المجتمعات والثقافات»[1].

(1) F. Fukuyama، la fin de l histoire et le dernier homme، Paris، Flamarion، 1992، p163.

هكذا يصادر فوكوياما على المطلوب ويجعل من تحديد الإنسان بوصفه حيواناً اقتصادياً منطلقاً، ثم يقفز ليجعل النمط التطوري الغربي نمطاً كونياً لجميع المجتمعات رغم اختلافاتها الثقافية، ثم يستدرك بأنه رغم وجود مسارات متنوعة لتطور المجتمعات، فإن ذلك مجرّد تنويع في المسار لا في الغاية؛ إذ الغاية عنده هي الخلوص إلى نهاية التاريخ، أي الانتظام وَفْق النمط الليبرالي الرأسمالي. ويختتم بالقول بأنه رغم وجود أشكال حداثية خارج النمط الغربي، فإن الحداثة الليبرالية الرأسمالية هي المظهر الوحيد الممكن للنجاح! حيث يقول: «ورغم وجود تنويع كبير في المسارات التي يمكن للمجتمعات أن تسلكها لبلوغ نهاية التاريخ، فإنه لا وجود إلا لعدد قليل للحداثة خارج الصيغة الديموقراطية الليبرالية للرأسمالية، فهذه الصيغة هي التي تكشف عن مظاهر النجاح الممكن»[1].

إن نمط تفكير الحضارة الغربية نمط ذو نزوع كمي متمحور حول الأشياء، ولذا فأسلوب مقاربته للوجود هو انتهاج للتحليل الكمي الأداتي المفارق لفلسفة الغايات المجاوزة لسياجات الحس المادي. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر تلك المقارنة الذكية التي أنجزها مالك بن نبي في كتابه «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» بين قصتي «روبنسون كروزو» و «حي بن يقظان». واستحضاره لهذين النموذجين الروائيين كان مدخلاً لبحث نمطي الرؤيتين الغربية والشرقية؛ فقصة «روبنسون كروزو» للروائي الإنجليزي دانيال ديفو(١٦٦٠-١٧٣١م) تدور كلها حول عالم الحس، ولا تلتفت إطلاقاً إلى الوراء، حيث إن كروزو لم يشغل نفسه، في عزلته، إلا بصناعة طاولة خشب، والأكل والنوم... أي: انحصرت أشواقه وهواجسه في الاهتمام بعالم المادة فقط. بينما قصة «حي بن يقظان» يشغلها هاجس البحث عن

---

(1) ibid.

الحقيقة. فانطلاقاً من تأمّل فكرة الموت يبدأ السؤال الوجودي عند بطل القصة حي، فينشغل بمعنى الروح، ويخلص بعد سلسلة من التأملات إلى وجود الله الخالق.

يمكن في سياق المقارنة بين هاتين القصتين استنتاج التمايز بين العقلين الغربي والشرقي؛ عقل يغوص في المادة ويغرق فيها، فينسى ذاته وينسى سؤال الكينونة، وعقل يتشوف إلى الماوراء وينزع نحو تأمله.

لكن ثمة أمراً لم يقف عنده الأستاذ مالك بن نبي، أمر يحسن أن نبرزه هنا تعميقاً لدلالة هذا التمايز؛ وهو أن ديفو - هذا الرجل الذي جاء إلى فن السرد من دكان لتجارة الأقمشة والخردوات - لا نراه كتب قصته باستقلال عن حي بن يقظان، بل كما أكد غوتييه سبق لديفو أن قرأ قصة ابن طفيل، حيث ترجمت إلى الإنجليزية سنة ١٧٠٨م، أي قبل كتابة ديفو لقصته بإحدى عشرة سنة. لكن عندما أذكر هذا فليس من أجل اتهام ديفو بالسرقة الأدبية، بل قصدي أهم من ذلك، كما لا أريد أن أسلك مسلك غوتييه للتوكيد على اطلاع صاحب قصة كروزو على «حي بن يقظان»، وذلك بإبراز ما بينهما من تشابه في كثير من الأحداث؛ بل الذي يلفت انتباهي هو المختلف بينهما أكثر من المتشابه، حيث إن ما يهمني هنا هو ما حذفه ديفو لا ما استبقاه أو سرقه أو استعاره بفعل التناص من ابن طفيل! لأنني أرى أن ما حذفه هو بالضبط ما ينقص نمط التفكير الغربي، وما أضافه للقصة هو بالضبط ما يميز هذا النمط!

ماذا أخذ ديفو وماذا ترك؟!

لقد استبقى ديفو أحداثاً كثيرة، لكنها كلها تتميز بكونها أحداثاً كمية شيئية، فإذا استثنينا تعلم اللغة، حيث كما علم أسال حي بن يقظان، نجد عند ديفو تعليم فرايدي لكروزو، فإن ما تبقى كله يتمحور حول الكينونة المادية، مثل: تدجين بعض

الحيوانات، وبناء البيت، وصنع الملابس والسلاح واكتشاف النار. أما الذي حذفه ديفو فهو كل تلك الصيرورة التأملية الفلسفية الثرية التي ستخلص بحي بن يقظان إلى الاعتقاد بالله الخالق؛ أي: أن ما حذفه هو سؤال الحقيقة والنزوع إلى الماوراء!

وبناءً على التحليل السابق لمحددات الرؤية إلى الكائن الإنساني في المنظور الثقافي الغربي، ووقوفنا عند المقارنة التي قام بها المفكر الجزائري مالك بن نبي بين قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل، وقصة «روبنسون كروزو» لديفو؛ صح لنا أن ننتهي في سياق المقارنة إلى تقرير اختلاف جوهري في الرؤية إلى الكائن الإنساني ووظيفته في الوجود، حيث تنزع الرؤية الشرقية نحو نظرة كلية كيفية، وتنزع الرؤية الغربية نحو نظرة تحليلية كمية، وتتجسد هذه النظرة بوضوح في الاختزال المادي لكينونة الإنسان، حيث تؤول به إلى مجرد حيوان اقتصادي!

وهذا ما يشير إليه مالك بن نبي بقوله في سياق تحليله لقصة ديفو: «إذ يعتزل الإنسان وحيداً، ينتابه شعور بالفراغ الكوني، لكن طريقته في ملء هذا الفراغ، هي التي تحدد طراز ثقافته وحضارته؛ أي سائر الخصائص الداخلية والخارجية لوظيفته التاريخية. وهناك أساساً طريقتان لملء الفراغ، إما أن ينظر المرء حول قدميه، أي نحو الأرض، وإما أن يرفع بصره نحو السماء»[1]، منتهياً إلى أن: «الفكر الغربي يجنح على ما يبدو أساساً إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم»[2].

واستحضارنا لنموذج كروزو وتأويلنا له على النحو السابق لا يستند فقط على قراءة بن نبي، بل يستند أيضاً على قراءة السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر في كتابه الشهير «الأخلاق البروتستانتية»، حيث وجدناه هو أيضاً يُؤَوِّلُ شخصية روبنسون

(١) مالك بن نبي، «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨م، ص ١٧.
(٢) مالك بن نبي، م.ن، ص ٢٤.

كروزو رائياً فيه تجسيداً لنموذج «الإنسان الاقتصادي»[1]، ومحدّداً لنمط الحضارة الرأسمالية.

ونحن عندما نستحضر هذا المعنى نريد أن نذهب أبعد من ذلك، وهو أن هذا النموذج ليس ملمحاً من ملامح النمط المجتمعي الصناعي فقط، بل هو محدد من محددات نمط التفكير الغربي ككل.

فالرؤية الكمية إلى العالم لا تبدو فقط في هذا النتاج السردي الروائي، ولا في النمط الثقافي والحضاري الغربي الراهن، بل حتى في الخلفية الثقافية الهلينية. وقد وقفت مدرسة فرنكفورت ملياً عند أسطورة أوديسيوس في ملحمة «الأوديسة»[2]، كاشفة عن مركزية هذه الرؤية المادية التي سيصطلح عليها هوركايمر وأدورنو بـ«الأداتية».

كما أن هذا النمط في تمثل الذات والوجود نجده يتمظهر في علم الفيزياء مع جاليليو في رؤيته التحليلية الرياضية للكون، وفلسفياً مع ديكارت في تمييزه بين الفكر والامتداد، وتأسيسه للعقل بوصفه قوة للسيطرة على الطبيعة واستغلالها. كما سيتمظهر مجتمعياً في النمط الليبرالي، بوصفها نمطاً يتقصد تأسيس واقع يعامل الذات الإنسانية بوصفها جسداً.

وبالرجوع إلى الخطاب الفلسفي الليبرالي نلاحظ أن المنظرين للفكرة الليبرالية سيحرصون على اختزال الدوافع والأشواق والغايات الإنسانية - حتى تلك التي

---

(1) Max Weber، L‹éthique protestante et l‹esprit du capitalisme، Pion، Paris 1964. p. 51.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان»، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ص٨٨.

تخرج عن نطاق العلاقة الاقتصادية - إلى رغبات وأشواق جسدية لتؤول إلى محض رغبة اقتصادية!

لكن الفيلسوف الليبرالي يستشعر اختلال هذه الأولوية المطلقة التي يعطيها للمنظور الاقتصادي في فهم الإنسان وتحديد حاجاته؛ لأنه يحس أن ثمة دوافع وأشواقاً وقيماً إنسانية تنفلت من إطار رؤيته المادية القاصرة، دوافع وأشواق تعلو القيمة المادية وتجاوز نطاقها الكسيح المحكوم بمعايير الحساب النفعي، ولذا تجده يحاول أن يغض الطرف عنها، أو يتحايل لتجاوزها بمنطق التبرير والتسويغ حيناً، أو بمنطق الاختزال بل والتحريف حيناً آخر.

لنتأمل ما كتبه أحد منظري الفكر الليبرالي المعاصر (موريس فلامان) في دفاعه عن الرؤية الليبرالية لكينونة الإنسان، إذ لما أبان عن مادية هذه الرؤية، واستشعر انزلاقه في الرؤية الاختزالية؛ حاول الدفاع عن الموقف الليبرالي فكان شكل دفاعه ومضمونه - القائم على التزييف - أقبح من زلته الأولى في تحديده لهيمنة الدوافع الاقتصادية عند الكائن الإنساني؛ إذ أمام هذا التحديد لهذه الدوافع وجد نفسه ملزماً بالحديث عن دوافع أخرى غير اقتصادية تتحكم في الإنسان، لكنه بدل أن يذكر هذه الدوافع والأشواق بموضوعية انتقى بعض الدوافع الخسيسة ليقيم حكماً تفضيلياً بأنها لا تعلو قيمياً على الدوافع الاقتصادية، ويجعل منها دليلاً على أن لا شيء يرقى فوق الدافع الاقتصادي! يقول في كتابه «تاريخ الليبرالية»: «إن الإنسان يستجيب غالباً لدوافع هي رغم أنها ليست دوافع اقتصادية فإنها ليست أبداً أرقى منها، مثل: الغرور، والرغبة في السيطرة، وعدم التسامح، والتعصب، والطائفية، ومحاباة الأقارب»[1].

ويا له من تذاكٍ مفضوح في الانتقاء!

---

(1) Maurice Flamant، op cit، p59.

وهنا ثمة سؤال مشروع هو: أليس للإنسان دوافع ومقاصد أخرى غير هذه، وتعلوها قيمياً، ما دام فلامان يعاير بمنطق التفاضل القيمي؟

إن حرصه على الدفاع عن هيمنة الرؤية الاقتصادية في تحديد الكائن الإنساني، واختزال دوافعه في مجموعة من النوازع النفسية النابعة من الأنانية الخسيسة، وكأنه ليس للإنسان غيرها من الدوافع والأشواق! يكشف أنه في مسلكه هذا يؤكّد ضمنياً إفلاس الرؤية الليبرالية في فهم واستيعاب كينونة الإنسان، باندفاعها القصدي إلى اختزال الذاتية الإنسانية في كينونة مادية لا عقل لها و لا قلب، سوى عقل الغريزة وقلب الشهوة.

ونحن نرى أن ليس هناك عيب في ذكر هذه الدوافع، ولا الصواب في نفي وجودها، لكن العيب يكمن في الرؤية الاختزالية، والصواب يتحدد في رؤية مستوعبة للكائن الإنساني، تقاربه في تعدد دوافعه وتنوع أشواقه؛ لأن رؤية هذا التنوع هو المدخل المنهجي الضروري لتأسيس نظرية مجتمعية تستجيب لكينونة الإنسان في كليتها وتوازنها. أما نفي التنوع فهو نفي لإمكان الاستجابة إلى كيان الإنسانية، وهذا ما نلاحظه في النسق المجتمعي الليبرالي الذي استجاب فقط لما اهتم به من أبعاد في الكائن الإنساني، أي: استجاب له بوصفه جسداً، فاستوى الإنسان في نسقها التربوي المادي بوصفه آلة حاسبة لا إحساس لها ولا شعور!

ليس الإنسان مجرّد كائن يعيش وجوده، بل هو فوق ذلك كائن ينزع نحو فهم الوجود، بل حتى على مستوى وجوده الفردي يحرص على أن يجعل له معنى. إنه بعد محايث لكينونة الإنسان ولا يمكن تجاهله. وهذا ما أدركه بعض الليبراليين واستشعروا الحاجة إلى عدِّه عند تحليلهم للوضعية الإنسانية. وأعتقد أن استثمار النيوليبرالي المعاصر روبير نوزيك للفلسفة الكانطية، ووقوفه في كتابه «الفوضى،

الدولة واليوتوبيا» Anarchy، State and Utopia، عند وظيفة المعنى في حياة الكائن الإنساني؛ هو في تقديري ذو دلالة كبيرة، إذ هو دليل على اضطرار المقاربة النيوليبرالية إلى توسيع رؤيتها إلى خارج السياج المادي، وإن كان ذلك لم يثمر عندها أي تبديل لنمط رؤيتها لماهية الإنسان، بسبب عدم انتباهها إلى منطلقها الخاطئ المحكوم بالرؤية المادية.

٢ - في الليبرالية الفيزيوقراطية:

إذا كانت النهضة الأوروبية في إيطاليا قد بدأت تفكيكَ النسق الثقافي القروسطوي، وأسست لواقع تميّز بنمو المدن التجارية، وتكوين طبقة وسطى، تلك الطبقة التي ستكون المهاد المجتمعي لتبلور الفكر النهضوي؛ فإن تفكيك النظام الثقافي الموروث سيتعزز مع ظهور الثورة الصناعية التي ستغير من واقع الحياة تغييراً جذرياً.

ومن ثم يجوز القول: إن المذهب الليبرالي الذي سيظهر بوصفه نظرية فلسفية متناسقة مع الفكر الفرنسي الأنواري في القرن الثامن عشر هو ثمرة لمجموع التحولات الفكرية والمجتمعية التي بدأت مع النهضة الإيطالية.

لكن ثمة مجموعة من التصورات الخاطئة التي تحتاج إلى تصحيح وتصويب فيما يتعلق بنشأة الليبرالية، إذ غالباً ما يُتحدث عن النمط الاقتصادي الليبرالي بوصفه نمطاً مرتبطاً بالتصنيع، والواقع أن هذا الربط ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأن الفكر الليبرالي، في أول تبلوره وتشكل مبادئه بوصفه نسقاً اقتصادياً / سياسياً، كان معارضاً للتصنيع ورافضاً له! فإذا كانت التحولات التي شهدتها إيطاليا في بدء عصر النهضة قد فككت النظام الثقافي والمجتمعي القديم، وأفرزت مبادئ وأفكار يمكن أن تعد إرهاصاً بالفلسفة الليبرالية، وإذا كانت الليبرالية بوصفها منظومة مجتمعية

مرتبطة بالثورة الصناعية، فإنها بوصفها نسقاً منتظماً في مبادئه ورؤاه بدأ في فرنسا وليس في إنجلترا، وبما أن الواقع الفرنسي كان قد شهد تقدماً في بلورة رؤى نظرية تحررية على المستوى الفلسفي، وبما أن فرنسا لم تكن واقعاً صناعياً؛ فإن الليبرالية الفرنسية بدأت بوصفها فلسفة مضادة للتصنيع، حيث أن التيار الليبرالي الأول الذي تبلور فيها كان تياراً فيزيوقراطياً مرتبطاً بالأرض بوصفها مصدراً للثروة، وبالنمط الزراعي بوصفه أسلوباً في الإنتاج. ويجد هذا التيار أساسه الفكري في كتاب كيني Quesnay «السبورة الاقتصادية» الصادر سنة ١٧٥٠م.

لقد كان الشرط الاقتصادي والمجتمعي الذي شهد تبلور الرؤية الفيزيوقراطية متسماً بأزمة اقتصادية خانقة، تلك الأزمة التي ستكون حاسمة في نشوب الثورة الفرنسية لاحقاً. وفي ظل هذه الأزمة ظهرت الفلسفة الفيزيوقراطية لكيني التي رأت أن المعالجة هي العودة إلى الأرض بوصفها مصدراً للثروة، والمعالجة الكينية هذه كانت صرخة ضد التصنيع الذي كان قد بدأ فعلياً مع السياسة الاقتصادية لـ«كولبير»، ومن ثم فلا بد من إدراك أن النظرية الليبرالية الفيزيوقراطية جاءت في سياق واقع لم يكن فيه النمط التصنيعي قد تجذر، إنما كان الاقتصاد لا يزال مشدوداً إلى النمط الإنتاجي الإقطاعي. كما أنها ولدت في ظل مناخ ثقافي كانت فيه الفلسفة الأنوارية مهيمنة. ومعلوم أن «الطبيعة» كانت إحدى المرتكزات المفاهيمية الفلسفية للرؤية الأنوارية، لذا لا عجب أن تنبثق في ظل هذا المناخ الفلسفي الأنواري رؤية اقتصادية تنادي بالعودة إلى الأرض (الطبيعة)، وتحذّر من الانتقال إلى نمط اقتصادي تصنيعي. ومن أشهر من عبّر عن هذه الفكرة الفيزيوقراطية، بالإضافة إلى كيني، الاقتصادي فانسون كورناي Vincent Cournay والسياسي ميرابو.

لكن أين تكمن ليبرالية النظرية الفيزيوقراطية ؟

إن ليبرالية المذهب الفيزيوقراطي تكمن في أساس نظرية الفاعلية الاقتصادية، وهي تقوم على ثلاثة مبادئ، هي:

١- قداسة الملكية الخاصة.

٢- حرية الفرد في التصرف في ملكيته.

٣- رفض تدخل الدولة في الواقع الاقتصادي.

فالمنظور الفيزيوقراطي لطبيعة الدولة ينزع نحو اختزال وظيفتها في الحفاظ على حرية الواقع الاقتصادي دون التدخل الفعلي فيه، وذلك لاعتقاده بأن العملية الاقتصادية يحكمها قانون طبيعي خفي، ومن ثم فلا خوف من إعطاء هذه العملية كامل الحرية؛ إذ إن ذلك لن يخلص بالحياة إلى الفوضى، بل إن ذلك القانون الطبيعي سيتفاعل ويضبط سير العملية تلقائياً، وعلى نحو يضمن توازنها.

بيد أن السؤال الذي ينبغي طرحه: هو كيف تبلورت فكرة الحرية هذه في مناخ فكري إقطاعي مشدود إلى الأرض وإلى النمط الإنتاجي الموروث؟ وما الذي جعل هذا الفكر الفيزيوقراطي يحقق هذه النقلة على مستوى النظرية دون أن يحقق أي نقلة في فهم صيرورة الاقتصاد الأوروبي، ولا حتى إبصار لإرهاصات الانتقال الاقتصادي من الإقطاع إلى التصنيع؟

إن النزعة الليبرالية التي تسكن النظرية الفيزيوقراطية لا ترجع إلى إدراكها لقيمة مبدأ الحرية في الواقع الاقتصادي كما يشيع غالباً في الكتابات الليبرالية، بل إن مفهوم الحرية ومناداتها بعدم تدخل الدولة لم يكن بسبب تقدير العملية الاقتصادية، بل بالأحرى بسبب احتقارها والتقليل من قيمتها! حيث كان مفهوم حرية الفعل الاقتصادي حاضراً في تحليلها للفعل التجاري تحديداً، ولم تكن دعوتها إلى حرية

هذا الفعل إلا بسبب كونها تراه فعلاً لا قيمة له! حيث كان تصورها للثروة ينحصر في الأرض والفعل الزراعي لا في العملية التجارية، ومن ثم لم يكن لديها مانع من ترك العمل التجاري خارج سيطرة الدولة؛ لأنه لا قيمة للتجارة حسب رؤيتها الفيزيوقراطية المشدودة إلى الفعل الإنتاجي الزراعي.

والواقع أن استهجان الرؤية الفيزيوقراطية للاقتصاد التجاري كان رد فعل نقدي ضد المركانتيلية التي كانت تنزع نحو تقدير الصناعة والتجارة ومقوماتهما المعدنية. ولقد كان لهذه المدرسة شيوع وانتشار في مختلف أقطار أوروبا، منذ نهاية القرن الخامس عشر؛ ففي إسبانيا التمعت أسماء أوليفاريس Olivarez، وأرتيس Ortiz، وماريانا Mariana. وفي فرنسا لوي بودان Bodin، وأنطون دومونكريستيان. وفي إنجلترا توماس مون Thomas Mun، وجوزيا شيلد Josias Child، ووليم بتي William Patty، وجون لوك.

وإذا كانت المركانتيلية ركّزت على النقد بوصفه الفاعل الاقتصادي الأساس، فإن الفيزيوقراطية ستركز على الأرض بوصفها مصدر الثروة. لكنها بذلك، أي بانحصار رؤيتها في الأرض، وعدم إبصارها للتحول الفعلي الآخذ في التجذر في الواقع الأوروبي؛ أي التحول الذي نقله من اقتصاد الأرض إلى اقتصاد السوق وما يرتبط به من تصنيع، وتأسيس للطبقة الرأسمالية، لم تكن الفيزيوقراطية إلا تسطيراً لمبدأ نظري ليبرالي ينحصر في حرية التجارة، أما التأسيس الفعلي للنظرية الليبرالية الاقتصادية، بكل نسقيتها وشمولها، فنجده عند منظري الثورة الصناعية. وبما أن إنجلترا كانت الأسبق إلى الانتقال إلى النمط الصناعي، فإنه من الطبيعي أن تشتهر فيها الرؤى الاقتصادية الليبرالية، وتكون أكثر التصاقاً بالإشكالات الواقعية في نظرتها

إلى المشكلة الاقتصادية، في حين كانت فرنسا أسبق فلسفياً بفعل الرؤى التي أنتجتها فلسفة الأنوار؛ فبلورت من ثم ليبرالية اقتصادية تقول بحياد الدولة وإطلاق الفعل الاقتصادي، وإن اختزلت منظورها هذا في رؤية فيزيوقراطية.

إذا كانت الليبرالية الفيزيوقراطية قد انتقدت المركانتيلية من مدخل رؤية إقطاعية تتمركّز حول الأرض بوصفها مصدر الثروة، فإن الليبرالية الإنجليزية سيكون لها موقف مغاير فيما يخص ماهية الثروة، وإن اشتركت مع الفيزيوقراطية الفرنسية في نقد المركانتيلية.

لقد أنجز الفكر الليبرالي الإنجليزي نقلة نوعية في الاقتصاد السياسي، وذلك بفضل ثلاثة إسهامات فكرية قدمها كلٌّ من: آدم سميث وريكاردو ومالتوس. ومن ثم لا بد من أجل مقاربة مستوعبة للنظرية الاقتصادية الليبرالية من تناول هذه الإسهامات الثلاثة بشيء من التفصيل.

٣ - في النظرية الاقتصادية لآدم سميث (فكرة «اليد الخفية» بوصفها ذريعة لإطلاق الفعل الاقتصادي وتحريره):

لقد كان الإسهام النظري لآدم سميث حاسماً في تشكيل الرؤية الاقتصادية الليبرالية، فكتابه «ثروة الأمم» يعدُّ عند بعض المؤرخين الكتاب الذي جعل مؤلفه «مؤسس الاقتصاد السياسي»، و«رسول الليبرالية». ولن نستطيع في حدود هذه الصفحات تقديم تحليل مفصل لهذا الكتاب المرجعي الهام؛ لذا سنكتفي بالإشارة إلى مفاهيمه ومضامينه الأساسية.

يقسّم سميث مؤلفه هذا إلى خمسة كتب، يتناول في أولها «عوامل تقدم القوى الإنتاجية للعمل». ثم ينتقل في الكتاب الثاني إلى دراسة صيرورة تراكم الرأسمال.

ليقدّم في الكتاب الثالث ملخصاً تاريخياً لتطور نمو الثروة ابتداءً من نهاية الإمبراطورية الرومانية، مع الحرص على استحضار تجارب من مجتمعات متعدّدة لتوكيد وجهة نظره. أما الكتاب الرابع فيكاد يكون كله نقداً للنظريات المركانتيلية مع توكيد العمل بوصفه أساساً للقيمة. ثم يخلص في الكتاب الخامس إلى بحث المالية العامة.

من حيث البعد الليبرالي يمكن عَدُّ متن «ثروة الأمم» تقعيداً لحرية الفعل الاقتصادي، حيث يعتقد سميث أن ثمة قانوناً طبيعياً يحكم تصرفات الأفراد، هو عبارة عن «يد خفية» تضبط الواقع الاقتصادي وتحفظ توازنه. ومن ثم لا يجوز تدخل السلطة السياسية (الدولة) في الواقعة الاقتصادية، بل ينبغي أن تُترك لتنساق في مسارها الطبيعي؛ لأن هذا التدخل هو خرق للصيرورة الطبيعية للواقع.

كما يرفض سميث تحديد حرية الفرد الاقتصادية بدعوى تحقيق المصلحة العامة للمجتمع؛ لأن «الفرد حتى في بحثه عن مصلحته الشخصية، - يقول سميث - فإنه يعمل من أجل مصلحة المجتمع، وغالباً يكون عمله هذا أكثر فعالية مما لو عمل قصداً بداعي المصلحة العامة»[1].

وإذا كانت الفيزيوقراطية قد رأت في الأرض مصدر الثروة، فإن سميث سيعدُّ العمل هو مصدرها؛ فهو محدّد القيمة وليس غيره، ولكنه يوسِّع من عوامل الفاعلية الاقتصادية فيضيف الرأسمال والأرض.

وتأسيساً للنظرية الرأسمالية يرى سميث أن أساس التنمية هو الرأسمال، فتراكمه وازدياده هو الذي يُمكِّنُ من الاستثمار. لذا فالتنمية الاقتصادية مرتهنة بادخار الفائض

(1) SMITH، Adam، Enquête sur la nature et les causes de la richesse des Nations (1762)، traduction française، Paris، PUF، 1995. Livre IV، Chap 2.

وتركيمه لاستعماله في الاستثمار بعد ذلك.

ولذا يمكن القول: إننا نقف هنا على فارق مميّز بين النظرية الاقتصادية كما تبلورت عند رواد الليبرالية الأوائل والنظرية النيولبرالية المعاصرة؛ فعند الأوائل (سميث كنموذج) لا نجد تشجيعاً على الاستهلاك، بل على العكس نجد تحبيذاً للتقشف من أجل الادخار ثم الاستثمار.

ويتضح مما سبق أن سميث كان شديد المعارضة للنظرية الاقتصادية المركانتيلية، حيث كان يرى أن التصنيع هو المدخل إلى التنمية وليس التجارة، لكنه إن اتفق مع الفيزيوقراطية في نقد المركانتيلية فإنه أيضاً ينتقدهما معاً؛ ففي تحديده لمصدر ثروة الأمم لا يرفض سميث فقط الرؤية المركانتيلية التي اختزلت الثروة في المعادن الثمينة (الذهب مثلاً)، بل يرفض أيضاً الرؤية الفيزيوقراطية التي اختزلت الثروة في الأرض، ولذا يقول: إن ثروة الأمم تكمن في العمل وحده. ولهذا يؤكّد على وجوب الاهتمام به وتطوير تقنياته ونظمه، مشيراً إلى أن تقسيمه وتجزئة مراحله الإنجازية يؤدي إلى رفع الكفاءة والجودة.

أما من حيث تحديد ماهية القيمة، وقياسه لدور الثمن، فإن سميث يخلص إلى أن العمل هو محدد القيمة وليس الثمن؛ لأن الثمن عرض متغير. وفي نظرية القيمة يميّز سميث بين القيمتين «الاستعمالية» و«التبادلية»، ويشير في تمييزه هذا إلى مفارقة واضحة في السلوك الإنساني، وهو أن ثمة خيرات ذات قيمة استعمالية كبيرة لكنها ليس لها أي قيمة تبادلية، مثل: الهواء والماء، بينما ثمة أشياء ليست لها قيمة استعمالية كالماس مثلاً، لكنها تتمتع بقيمة تبادلية كبيرة. وفي هذا السياق يؤكّد أن الاقتصاد السياسي يجب أن يهتم بالقيمة التبادلية.

هذا فيما يخص المبادئ المؤسّسة، أما من حيث رؤيته إلى الواقع الاقتصادي وإدراكه لصيرورته، فإنه يجوز القول: إن آدم سميث رغم كونه لم يعاين ازدهار الثورة الصناعية، حيث لم تكن قد توسعت وبرز تأثيرها الانقلابي في نمط الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فإنه في مشروعه الفكري يكشف عن قدرة إرهاصية ملحوظة؛ خصوصاً في إدراكه لمآل التحول الذي أخذ يعتمل في الواقع الاقتصادي. ويمكن أن نجد في نصه «ثروة الأمم» فقرات فريدة تثبت هذه الرؤية الإرهاصية، حيث نقرأ في تحليله الدقيق لمصنع الدبابيس ملاحظات توصيفية لا تصدق فقط على النظام الصناعي كما تمظهر في القرن الثامن عشر، بل حتى على وضعيات العمل المتسلسل التي سيشهدها الاقتصاد الآلي بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر، أي ما سيجري تسميته بالطريقة التايلورية. يقول سميث في «ثروة الأمم»: «واحد من العمّال يجذب السلك. . . وآخر يعدله، وثالث يقطعه، ورابع يسننه، وخامس يشحذه عند الطرف للحصول على الرأس، وصنع الرأس يتطلب اثنتين أو ثلاث من العمليات المنفصلة، أما إعداد الدبابيس للاستعمال فتلك مهمة خاصة، وتبييضها مهمة أخرى، بل إن وضعها في الورق خدمة قائمة بذاتها»[١].

لقد شدد سميث على فكرة تقسيم العمل، قائلاً بأن هذا التقسيم التخصصي هو ما يزيد في كفاءة المؤسسة الاقتصادية. يقول في «ثروة الأمم»: «إن التطورات الكبرى التي تحققت في القوة الإنتاجية للعمل، والقسم الأكبر من المهارة والذكاء. . . راجعة إلى تأثيرات تقسيم العمل»[٢].

أما من حيث نسقه النظري، فإن الرؤية التي تؤسّسه وتهيمن عليه تستبطن جوهر

(1) op cit. Livre I، Chapitre 1.
(2) ibid.

الحس الليبرالي بكل نفعيته ولا إنسانيته أيضاً. فلا مجال في تنظيره للواقع الاقتصادي للبعد الإنساني، بل هو يعمِّق من الرؤية النفعية القائمة على المصلحة الشخصية الفردية، حيث يقول: «لا نتوقع غدائنا من إحسان الجزّار أو صانع الجعة أو الخبّاز، وإنما نتوقعه من عنايتهم بمصلحتهم الخاصة، نحن لا نخاطب إنسانيتهم، إنما نخاطب حبهم لذواتهم»[١]. وقد يدافع بعضهم عن هذه الرؤية بعدِّ أن اللغة التي يتحدث بها سيمث لغة واصفة لموضوعها تستقرئ ما هو كائن ولا تنظر لما ينبغي أن يكون.

لكن هذا الدفاعَ يُسقطه مجملُ النسق النظري الذي قدّمه سميث، فضلاً عن منطوق عباراته؛ فالمنظور الاقتصادي الليبرالي - عند عموم منظّريه ومن ضمنهم آدم سميث - ينزع نحو تثبيت قيم نفعية لا إنسانية، ومن ثم فهو ليس محايداً أمام سؤال القيم الأخلاقية، بل نافياً لهذه القيم ومستبعداً إياها من حقل العملية الاقتصادية وتعالقاتها الاجتماعية. كما أن منطوق ومدلول نصوصه يكشف عن هذه الرؤية غير الإنسانية، كما يفضح إيغاله في الفردانية واستبعاده لمعيار الخير العام، بمفهومه ومدلوله الإنساني الاجتماعي، حيث يقول: «وأنا لم أعرف أبداً أن خيراً كثيراً تحقق على أيدي من يسعون إلى الخير العام»[٢].

٤ - في النظرية الاقتصادية لريكاردو (خيانة مبدأ العمل بوصفه محدّداً للقيمة):

اهتم ريكاردو بتحليل الواقع الاقتصادي من أجل الكشف عن القوانين الناظمة له، وقد استفاد في تحليله هذا من مفاهيم الاقتصاد السياسي التي كان آدم سميث

(١) د. محمد حركات، «الاقتصاد السياسي وجدلية الثروة والفقر»، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ٢٠٠٥م، ص ٦٥.
(٢) م. ن، ص ٦٥.

قد بلورها قبله. كما استفاد من أبحاث جون باتيست ساي. لكنه أضاف إليها كثيراً ووسع وعمق فيها جاعلاً منها نظرية مذهبية ورؤية منهجية إجرائية ذات فعالية في تحليل النظام الاقتصادي الرأسمالي وصيرورته، والكشف عن العلاقات الضابطة له. وإذا كانت محورية مفهوم العمل في رؤيته للقيمة تكشف عن سبب إعجاب كارل ماركس به، إلى حد أن وصفه بـ «بداية ونهاية الاقتصاد السياسي العلمي»[1]. فإنّ هذه المحورية كانت من بين أسباب انتقاد الليبراليين له، ولكن هذا لا يمنع من عدِّه أحد المنظِّرين الرئيسيين للنظرية الاقتصادية الليبرالية الرأسمالية، فأطروحاته حول الحد الأدنى للسلع المعيشية لفئة العمال، وانحيازه للفئة المالكة للرأسمال تعدُّ رؤى مؤسّسة للمنظور الليبرالي.

ما هو المنطلق التحليلي الذي وجّه تفكير ريكاردو؟

لقد كانت مسألة «النمو الاقتصادي» منطلقه، وذلك راجع إلى انشغاله بالإشكالات التنموية التي عصفت بوضع الاقتصاد البريطاني في زمنه، حيث شهد أزمة حادة بسبب التحولات الاجتماعية والديموغرافية؛ ففي زمن ريكاردو أصبحت بريطانيا مستوردة للقمح بعد أن كانت مصدِّرة له. كما أنها من الناحية السكانية شهدت نمواً ملحوظاً نقلها، في ظرف عقدين من الزمن فقط، من عشرة ملايين نسمة (سنة ١٨٠١م)، إلى أربعة عشر مليون نسمة في ١٨٢١م. كما أن دخول الآلة إلى قطاع النسيج أنتج بطالة خطيرة أفرزت إشكالات اجتماعية عديدة، ودفعت إلى إنجاز مراجعات نقدية للاقتصاد الصناعي، فضلاً عن التشكيك في المكننة؛ أي استدخال الآلة في العملية الإنتاجية.

وفي تحليله للنمو رأى ريكاردو أن المنطلق المنهجي هو «البدء بتحليل أثمان

---

(١) م.ن، ص ٦٩.

السلع»[١]. أما عن تفسيره لعملية النمو فيرى وجوب الاهتمام بتركيم الرأسمال. وفي تحليله لمفهوم الربح على المستوى العام (الدولة)، يرى أن الربح «يساوي الفرق بين ثمن البيع وكلفة الإنتاج»[٢]، والكلفة تساوي مجموع الأجور. وبناءً على ذلك ينتهي إلى أن تفسير الأرباح يحتاج إلى معرفة «القوانين التي تحدِّد الأجور ثم القوانين التي تحدد ثمن بيع المنتوجات؛ لأن ثمن السلع لا يصح تحديدها بقانون العرض والطلب ما دام الثمن الذي يضبطه السوق غير ثابت، لذلك يجب البحث عن الثمن الطبيعي للسلع»[٣].

وهو في موقفه هذا يشبه آدم سميث، ولذا سنجده ينتهج ذات التحليل لينتهي هو أيضاً إلى مفهوم العمل بوصفه محدّداً للقيمة، والثمن الطبيعي. يقول في كتابه: «إننا نحصل على المعادن، وكذا باقي الأشياء بوساطة العمل. حقاً إن الطبيعة تنتجها؛ لكن عمل الإنسان هو الذي ينتزعها من الأرض، ويهيّئها للاستعمال»[٤].

ويبلور نظريته عن القيمة التبادلية بأنه لا توجد سوى وسيلة واحدة لتحديد الثمن الطبيعي، وهي كمية العمل، لكنه مع هذا يعترف بأن الأثمان المتداولة في السوق لا تعكس دائماً الثمن الطبيعي. يقول في كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي»: «إننا نأخذ بمبدأ أن العمل هو أساس قيمة الأشياء، وكمية العمل الضرورية للإنتاج هي المقياس المحدّد. . . لكننا لم ندع إنكار أن في الثمن المتداول للسلع بعض التحريفات

---

(١) م.ن، ص ٧٠.
(٢) م.ن، ص ٧٠.
(٣) م.ن، ص ٧٠.
(4) David Ricardo، : Œuvre complète، Volume 1، Paris< Osnabrück< O. Zeller، 1966، Réimpression de l'édition 1847، Des principes de l'économie politique et de l'impôt، Traduit de l'Anglais par Francisco Solano Constancio et Alcide Fonteyraud، chap3، P49.

العرضية التي تلحق هذا الثمن الأولي الطبيعي»[1].

كما أنه يضيف، بقصد تجاوز الاختزالية التي سقط فيها آدم سميث، قائلاً: يجب في: «تحديد قيمة السلع ضرورة الأخذ بالحسبان العمل المبذول بصفة غير مباشرة. يعني العمل من قِبَل المدمج في صناعة الأدوات والآلات (le travail incorpore)، مؤكداً أن هذا العمل غير المباشر لا يصلح فقط لمجتمع القنص (société de chasseur)، بل يطبق كذلك على المجتمع الرأسمالي»[2].

أما في تحليله لمشكلة التوزيع فإنه يميّز بين ثلاث طبقات: «طبقة المأجورين، وطبقة الرأسماليين، وطبقة الملاكين العقاريين»[3]. وككل المنظّرين الليبراليين ينحاز ريكاردو «لطبقة الرأسماليين الصناعيين ويهمل طبقة المأجورين، بدعوى أن دخل العمال الحقيقي يحدّد في الحد الأدنى للسلع المعيشية»[4]؛ وهو بذلك يخون على نحو صريح مقتضيات مبدئه القاضي بكون العمل هو محدد القيمة!

٥ - في النظرية الاقتصادية لمالتوس والتأسيس لفوبيا الديموغرافيا:

يعدُّ مالتوس (١٧٦٦-١٨٣٦م)، هذا الراهب البروتستانتي، أحد أكبر المنظّرين الاقتصاديين تأثيراً في الوعي الليبرالي الأوروبي، فكتاباه «بحث في مبدأ السكان»(١٧٩٨م)، و«مبادئ الاقتصاد السياسي» (١٨٢٠م)؛ يعدّان الأساس المرجعي الناظم للرؤية الليبرالية ومحدّد نظرتها إلى مفهوم الثروة وعلاقتها بالنسل، فضلاً عن رؤيتها المتحيّزة إلى فئة مالكي الرأسمال على حساب الطبقات الفقيرة.

---

(1) David Ricardo، ؛ op cit ،chap4، p53.

(٢) محمد حركات، م س، ص ٧٠.

(٣) م.ن، ص ٧١.

(٤) م.ن، ص ٧١.

فمن داخل عباءة مالتوس خرجت أكثر الرؤى الليبرالية لا إنسية، ومن ثم فالوقوف عند أطروحته ضروري.

كيف يبلور مالتوس نظريته الاقتصادية؟ وما هي مبادئها؟ وقبل هذا وذاك ما هو الشرط المجتمعي الذي تعاطى معه ووضعه موضع التأمل والاعتبار؟

بسبب التحولات الاجتماعية والاقتصادية الجذرية التي نتجت عن الثورة الصناعية ظهرت في الواقع المجتمعي البريطاني إشكالات اجتماعية خطيرة تمثلت في الفقر المدقع الذي غرقت فيه هوامش المدن الصناعية، حيث كانت تتمركز طبقة العمال، وهذا ما اضطر الحكومة إلى وضع قانون الإعانة الاجتماعية لمساعدة الفقراء سنة ١٧٩٥م.

وكانت النسبة التي تُقتطع من الميزانية للإعانة تصل إلى ١٤٪، وهو الأمر الذي أنتج انتقادات ومعارضات من قِبَل الطبقة الغنية؛ حيث كان مالتوس من أشد المعارضين لهذه الإعانة المقدّمة للفقراء، وكانت نظريته في السكان تصب في النهاية «في تكريس مبادئ التفاوت الطبقي والمناداة بشعار الملكية الفردية والنظام الليبرالي»[(1)].

ينطلق مالتوس في كتابه «بحث في مبدأ السكان» من هذين السؤالين: «إن الذي يبحث عن التنبؤ بالتطورات المستقبلية للمجتمع يواجه سؤالين يفرضان نفسهما على فكره على نحو مباشر:

١- ما هي العوامل التي أعاقت لحد الآن تقدّم البشرية نحو السعادة؟

٢- وهل ثمة إمكانية لتجنّب هذه العوامل، في كليتها أو على الأقل في جانب

---

(١) م.ن، ص ٧٢.

منها، في المستقبل؟»[١].

ثم يُتبِع السؤالين ببحث مسألة السكان وعلاقتها بالموارد الطبيعية لينتهي إلى رؤية ديموغرافية تشاؤمية ضد تفاؤلية وليم جودوين وكوندرسه، ويذهب في تبريره لهذا النزوع إلى «أن الثروة يمكن أن تزداد بدون أن تعم كل الأفراد»[٢]، وذلك راجع حسب سميث إلى سبب ديموغرافي، حيث إن قدرة تزايد السكان تتم وَفْق متوالية هندسية، بينما قدرة ازدياد موارد العيش تتم وَفْق متوالية حسابية، وهي الأطروحة التي جعل منها قاعدة نظرية لتحليل الإشكالية الاقتصادية والاجتماعية. ولا ينسى مالتوس أن يعيب على الفقراء سلوكهم الجنسي؛ خصوصاً التزاوج المبكر، والإكثار من النسل. ورغم أنه كان يعارض تحديد النسل، فإنه كان يشدد في نقد الوعي الاجتماعي للطبقة الفقيرة، ومن ثم ينتهي إلى استنتاج غريب وهو «أن الفقر ناتج عن غلط الفقراء أنفسهم»[٣]. صحيح أنه يضيف إلى هذا السبب سبباً يتعلق بقوانين الطبيعية، إلا أنه في إلقائه اللائمة على الفقراء واستثنائه للطبقة الميسورة يبدو مجسّداً بالفعل للنظرية الليبرالية غير الإنسانية، بل يصل في نزعته غير الإنسية إلى القول بوجوب منع الإعانات المقدّمة في حالات الضرورة كالمجاعات وغيرها؛ وذلك لأن هذه الأخيرة تسهم في التقليل من النسل. وقد بلور موقفه هذا بوصفه مناهضاً لقوانين سبينفليد lois de Speenhamland.

---

(1) Thomas Robert Malthus ، Essai sur le principe de population. Trad، Pierre Theil ،Paris،ed Gonthier، 1963، p8.

اعتمدت هنا على هذه الترجمة الفرنسية لكتاب مالتوس، من خلال نسخة إلكترونية مصورة بصيغة البي دي إف، من إنجاز جون ماري ترومبلاي Jean-Marie Tremblay.

(٢) محمد حركات، م س، ص ٧٢.

(٣) م. س، ص ٧٢.

ما هي حقيقة القيمة المعرفية للنظرية المالتوسية؟

رغم أن سياق بحثنا هنا هو عرض التأسيس النظري للاقتصاد الليبرالي، ومن ثم فالأولوية المنهجية هنا معطاة للعرض لا للنقد، فإنه لا بدّ من القول: إن النظرية المالتوسية القائلة باختلاف نمو الموارد (وَفْق متوالية حسابية)، عن نمو السكان (وَفْق متوالية هندسية)، لا تتأسّس على استقراء وحساب موضوعي. كما أن التطور الاقتصادي والديموغرافي اللاحق كذبها. ويكفينا في هذا السياق أن نستحضر من جيل بيلسون Gilles Pislon في بحثه «ستة مليارات نسمة» Six milliards dihommes معطيات واقعية تكذب أطروحة مالتوس وتكشف عن محدودية رؤيته لموارد الأرض؛ حيث يؤكّد بيلسون أن البشرية شهدت تطورات تعاكس تماماً الأطروحة المالتوسية، ففي سنة ١٩٦٠م كان اثنان من ثلاثة يعانيان من نقص التغذية، لكن في سنة ٢٠٠٥م فإن واحداً فقط من سبعة يعاني من هذا النقص. فلو صحت نظرية مالتوس لما كان العدد في هذا التناقص الملحوظ، بل سيزيد، ولكن حصول هذا يؤكّد أن النظرية المالتوسية خاطئة ومتجاوزة من ناحية أسلوب مقاربتها وإدراكها لطبيعة موارد الأرض، وصيغ تنميتها.

إن هذا النقص المنهجي الذي يسم الرؤية المالتوسية التي تزعم الكلام بلغة الحساب بينما هي تنطلق من مسبقات نظرية لم تضعها موضع الاختبار الاستقرائي، يدفعني إلى أن أستحضر تلك الملاحظة المنهجية الصائبة التي وجهها النيوليبرالي أوجن فون بوهم بافريك Eugen Von Böhm-Bawerk إلى التراث الاقتصادي الليبرالي الكلاسيكي في عمومه، حيث أخذ عليه من ناحية المنهج قائلاً: «ترى المدرسة التاريخية أن السبب الرئيس لأخطاء الاقتصاد الكلاسيكي يكمن في منهجه الخاطئ، فهذا المنهج كان تقريباً منهجاً تجريدياً استنباطياً، بينما ترى المدرسة التاريخية أن

الاقتصاد السياسي يجب أن يكون كله - أو على الأقل في جوانبه الأساسية - قائماً على منهج استقرائي»[1].

لكن رغم الانتقادات الشـديدة التي تلقاها الفكر المالتوسي فإن الليبرالية الراهنة لا تزال تنهج وَفْق رؤيته هذه؛ خصوصاً في تحليلها للوضع الدولي ورسمها للسياسات الاجتماعية والاقتصادية للعالم الثالث. بل أسهم فكره في بلورة مواقف غير إنسية تجاه حق الحياة، وهذا ما يبدو في بعض الآراء الفجة التي يطلقها بعض السياسيين، مثل قول الأمير فيليب زوج ملكة بريطانيا في مقدّمة سيرته الذاتية: «لو قدِّر لي أن أولد مرة أخرى فإنني أتمنى أن أولد في شكل فيروس قاتل لأساهم في حل مشكلة ازدياد عدد السكان» !!

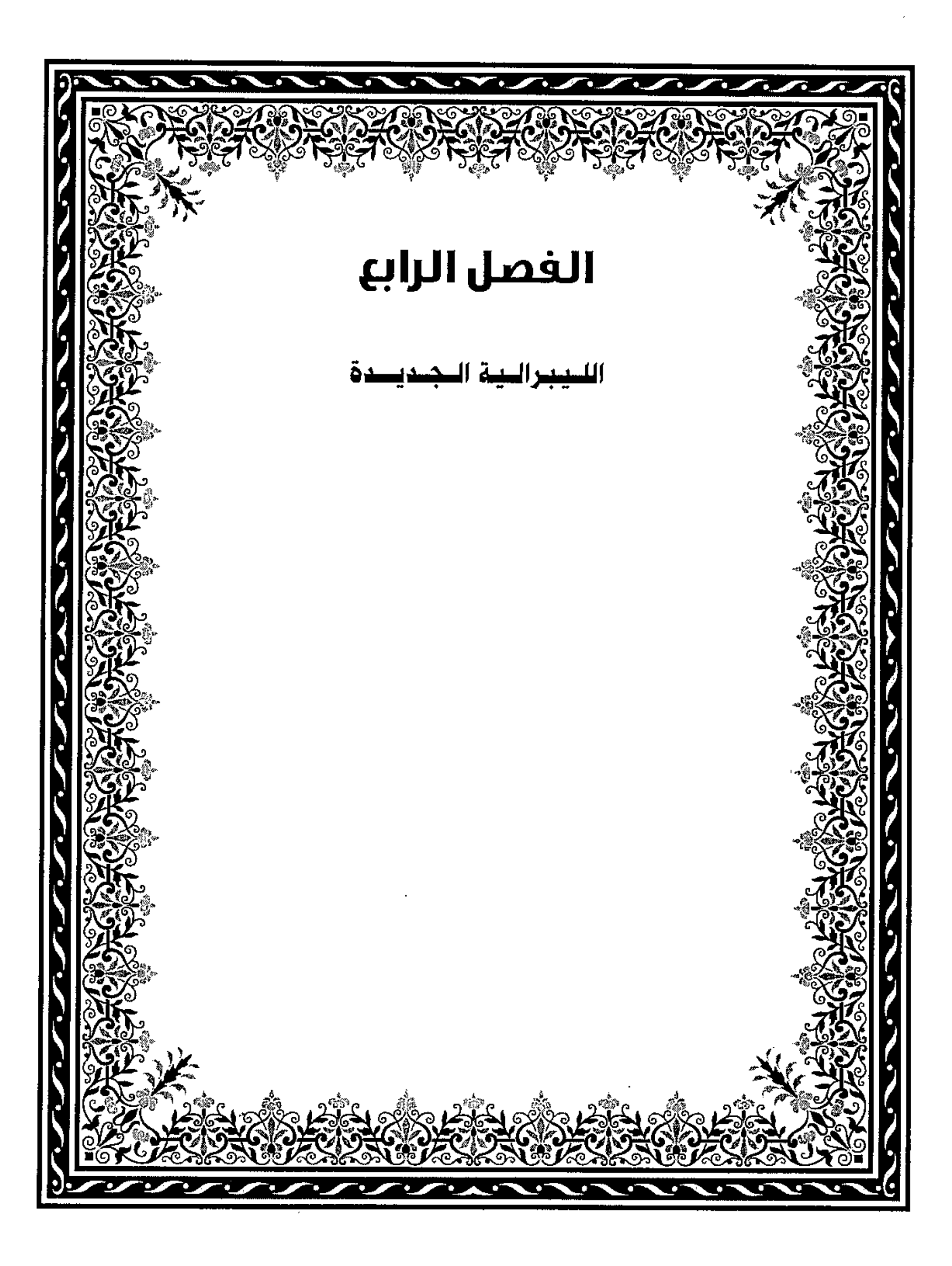
ومن حيث تأثير الفكر المالتوسي في الرؤى المنظرة لكيفية إدارة العملية الاقتصادية، لا بدّ من التأكيد على أن النظرية المالتوسية أثرت أيضاً في بعض توجهات التصور الليبرالي المعاصر، بل إن كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» يمكن عدُّه إرهاصاً جد مبكر بالنظرية الكينزية التي ستظهر في القرن العشرين، حيث كان كتابه هذا مزامناً للأزمة الاقتصادية الخانقة التي عصفت بالاقتصاد الرأسمالي سنة ١٨١٥م، إذ على عكس الرؤية الليبرالية التي تعتقد بثقة واطمئنان بوجود يد خفية طبيعية تضبط توازن الواقعة الاقتصادية؛ يرى مالتوس أن الأزمة ناتجة عن خلل يتمثل في ارتفاع الادخار مقارنة بالاستهلاك؛ ومن ثم كان ينادي بتدخل الدولة لضبط سير الواقع الاقتصادي، وهو بذلك يتخالف مع التوجه النيوليبرالي الذي سينادي لاحقاً بالحياد المطلق للدولة،

---

(1) Eugen Bohm-Bawerk، The Austrian Economists، trad، Henrietta Leonrad، Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1891، vol1.

ويتوافق مع النظرية الكينزية التي ستظهر في ثلاثينيات القرن العشرين بوصفها محاولة لمعالجة الأزمة التي عصفت بالاقتصاديات الرأسمالية .

وختاماً نقول : تأسيساً على ما سبق ، إن نقدنا للرؤية الاقتصادية الليبرالية ليس فقط نقداً لإجرائياتها المنهجية في تحليل الثروة ، وإخلالها البيّن في نظرتها للتوزيع . ولم يكن شاغلنا هو نقد الليبرالية الفيزيوقراطية في اختزالها للثروة في الأرض ، ولا نقد ريكاردو في اختزاله لها في العمل ، ثم انقلابه عليه في نظرته إلى توزيع الثروة بانحيازه إلى الطبقة الرأسمالية ؛ ولا نقد سميث في رؤيته غير الإنسية لمسألة السكان وفئة الفقراء . . . وذلك ليس بسبب أن هذه الرؤى لا تستحق التركيز على نقدها ، بل لقد أوضحنا بما يسمح المقام عورها . كما أن الانتقادات التي وجهت لها هي في متناول يد القارئ في أكثر من كتاب يتخصص في عرض مذاهب الاقتصاد السياسي وتسجيل اختلالات ومكامن نقص كل مذهب ؛ إنما كان القصد فيما سبق من سطور هو أن نوجز عرض هذه المذاهب المؤسّسة للرؤية الاقتصادية الليبرالية . وإذا كنا خلال هذا الإيجاز قد سجّلنا بعض الانتقادات ، فإننا في ختام هذا الفصل نعود إلى مبتدئه ، حيث نذكر بما حرصنا على إبرازه في التقديم للنظرية الاقتصادية الليبرالية ، وهو ما نحسبه أساسها الفلسفي المتمثل في رؤيتها المادية للكائن الإنساني ، إذ نرى أن في هذه الرؤية يكمن الخطر ، ليس فقط على المعاش الاقتصادي للبشرية ، بل في إقرار ثقافة فاسدة مؤسسة لطريقة تنظيم هذا المعاش ذاته ، ثقافة لا تختزل الحاجات الإنسانية فقط فيما هو مادي ، بل تختزل الإنسان ذاته جاعلة منه مجرد حيوان اقتصادي! حتى تحوّل الكائن البشري عندها إلى مجرد آلة حاسبة لا تشعر بشيء سوى جيبها وحافظة نقودها!



الفصل الرابع

الليبرالية الجديدة



من طبيعة المذاهب السياسية والاقتصادية أن يكون الواقع المجتمعي هو حقل اختبارها الحقيقي؛ فهي ليست مجرّد تنظيرات تجريدية حتى يمكن الاكتفاء بمعايرتها بالأقيسة المنطقية والموازنات الذهنية المجرّدة، إنما لا بدّ من تفعيل منهجية الملاحظة والاستقراء، للتزود بالمعطيات الملحوظة عن هذه النظم والمذاهب في مختبرها المجتمعي، لاستخلاص المراجعات النقدية الواجب إجراؤها عليها بناءً على ذلك الاستقراء.

وعندما نطالع تاريخ النظم السياسية، ونقف خصوصاً عند اللحظات المفصلية التي ميّزت سياق تطورها، سنلاحظ أن لحظة النقد غالباً ما تظهر في تاريخية هذه النظم بوصفها لحظة لاحقة لإشكالات وأزمات انبجست أثناء التطبيق. وهذه الملحوظة العامة التي تصلح أن تُتخذ منطلقاً منهجياً لإبصار لحظة المراجعة النقدية التي تلحق النظم السياسية والاقتصادية؛ يجوز تشغيلها لمقاربة تيار الليبرالية في القرن العشرين، إذ بذلك نبصر السياق التاريخي لتطور هذا التيار، وانبثاق الأطروحة النيوليبرالية بوصفها مراجعة نقدية للواقع الاقتصادي الرأسمالي والإشكالات التي اعترضته خلال ذلك القرن.

فما هو إذاً الشرط التاريخي الذي أدى إلى بروز هذه المراجعة وما دلالتها؟

وما هي المدارس النيوليبرالية التي أسهمت في ترسيم مفاهيم ومحدّدات الرؤية النيوليبرالية الجديدة؟ وما مكانة مفهوم السوق في الفلسفة النيوليبرالية؟

١ - في السياق التاريخي لنشأة النيوليبرالية:

إذا كانت الليبرالية بوصفها فلسفة سياسية ومنظومة اقتصادية قد بدأت في التشكل

والتبلور النظري في القرن الثامن عشر، فإن النيوليبرالية - حسب دعاتها- خط جديد داخل التيار الليبرالي ظهر في بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين. بيد أنه لفهم أسباب هذا الظهور لا بد من بحث سياقه، بدرس جدل النظرية الليبرالية مع الواقع خلال فترات سابقة لتوقيت ظهور النيوليبرالية. أي: لا بد من الرجوع إلى النصف الأول من القرن العشرين، حيث سنلاحظ اشتداد النقد للأيديولوجية الليبرالية، وإخضاعها لمراجعات ومقولات تكشف عن الاختلالات الكامنة في أسسها النظرية وواقعها التطبيقي. تلك المراجعات التي ستخلص إلى المناداة بالحد من حرية الفعل الاقتصادي.

ومن الملحوظ في هذه الفترة تكاثر الكتابات التي تنزع نحو الحديث عن الليبرالية بوصفها أيديولوجية ونظاماً اقتصادياً متقادماً قد تخطته البشرية، أو هي في سبيلها إلى تخطيه! وقد كان هذا الرأي واضحاً في الأطروحات النقدية التي ظهرت في حقل الاقتصاد السياسي؛ خصوصاً تلك التي صدرت من داخل الفلسفة الماركسية. وإذا كنا اليوم نسمع خطاباً يسوّق الليبرالية بوصفها النظام المجتمعي الأخير، أي: الذي يؤشر على نهاية التاريخ؛ فإن المفارقة المدهشة هي أننا لو رجعنا إلى الأدبيات الليبرالية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين، سنجدها مسكونة بخطاب انهزامي قلق مثقل بلغة التبرير، يركن إلى الدفاع عن قدرة الليبرالية على الاستمرار، ومحاولة التدليل على أنها لم تتجاوز. وهذا ما يتجلى بوضوح في ذلك النقاش الجميل الذي دار سنة ١٩٤٧م بين تييري مولنيي Thierry Maulnier والليبرالي لودفينغ فون ميس Ludwig Von Mises الذي كتب رداً على الأول مقالة عنونها بـ«هل فشلت الرأسمالية»[1]، مدافعاً فيها عن النمط الليبرالي الرأسمالي ضد الانتقادات الشيوعية

(1) Ludwig Von Mises، Le Capitalisme a-t-il fait faillite؟ [Has Capitalism

الموجهة إليه. وظل هذا الخطاب الدفاعي حاضراً ومتداولاً حتى عقد الستينيات. ونحيل هنا - كمثال فقط - على دراسة نشرها سنة ١٩٦٢م الباحث الأمريكي غلين تندر Glenn Tinder في مجلة أكاديمية أمريكية متخصصة (The Journal of Politics)، ورغم زعمه في دراسته تلك باستمرارية النظام الليبرالي وقدرته على التجدد، فإن مجرّد طرح موضوع الاستمرارية بوصفه إشكالاً يستفز التفكير ويستوجب التبرير والاستدلال علامة دالة على القلق، بل إن العنوان الذي اختاره لدراسته كافٍ بحدٍ ذاته للدلالة على عمق هذا القلق الذي كان يعتمل بداخل الوعي الليبرالي في تلك الفترة التاريخية، حيث عنون دراسته باستفهام معبّر «هل الليبرالية قد تجاوزها الزمن؟» (IS LIBERALISM OUT-OF-DATE)[1].

لكن ما سبب هذا القلق الذي كان منظّرو الاقتصاد السياسي الليبرالي يعبّرون عنه في النصف الأول من القرن العشرين؟

لقد شهدت المجتمعات الغربية خلال تلك اللحظة التاريخية مجموعة أحداث وتحوّلات جذرية في بنياتها السياسة ونظمها وطرائق إدارتها للمجتمع، إذ خلّفت الحرب العالمية الأولى واقعاً دولياً جديداً شهد بروز ظواهر وقوى جديدة، بفعل انتصار الثورة البلشفية سنة ١٩١٧م ونشأة النظام الاشتراكي، ثم لاحقاً ظهور الأنظمة الفاشية، حيث برز شرط واقعي جديد تمثل في بروز نظم، إن كانت تشهد انحطاطاً على مستوى الحريات، فإنها في المقابل أنجزت بفعالية ملحوظة نقلات هائلة في مجتمعاتها - خصوصاً على مستوى التصنيع- وذلك بفعل السلطة الإطلاقية

Failed؟]. France-Amérique. No.80(November 23، 1947)pp 1-،7.

(1) be(57) - Glenn Tinder ،Is Liberalism out -of-Date؟، The Journal of Politics، Vol. 24، No.2. (May، 1962)، pp. 258-276.

للدولة، وهيمنتها على إدارة العملية الاقتصادية.

ثم جاءت الأزمة «العالمية» سنة ١٩٢٩م لتشكّل ضربة هائلة اهتز لها الاقتصاد الرأسمالي إلى درجة الانهيار. وكانت هذه الأزمة مناسبة لانطلاق التفكير الليبرالي إلى محاولة فهم مكمن المشكلة وإيجاد المعالجات الكفيلة بإنقاذ الوضع. ومن الملحوظات التي أثارت انتباه منظّري الاقتصاد السياسي الليبرالي هو أن هذه الأزمة الهائلة لم تمس الاقتصاديات التي تخضع لسيطرة الدولة (الاقتصاديات الاشتراكية)، بل عصفت فقط بالاقتصاديات الليبرالية الرأسمالية، والمرتبطة بها عضوياً بعلاقات وثيقة.

وبناءً على هذه الملحوظة المقارنة ستظهر النظرية الكينزية بوصفها محاولة لتعديل النمط الاقتصادي الرأسمالي، حيث سيقترح الاقتصادي البريطاني اللورد جون كينز في كتابه الشهير «النظرية العامة» سنة ١٩٣٦م حلاً مرتكزاً على وجوب تدخل الدولة. وقد أسّس حله هذا على تحليل شامل للاقتصاد السياسي الليبرالي وتطبيقاته، وذلك بناءً على دراسة مشكلتين رئيستين، هما: البطالة والنقد؛ منتقداً النظرية الليبرالية الكلاسيكية في نظرتها إلى سوق الشغل، حيث لم تنتبه إلى مشكل البطالة، ولم تبلور معالجات كفيلة بالتقليل منها، إذ اعتقدت خطأ بأن كل شخص يستطيع - إذا رغب - أن يجد العمل الذي يناسبه. وضداً على هذه الرؤية الحالمة استقرأ كينز النظام الاقتصادي الليبرالي منتهياً إلى التوكيد على أن البطالة ظلت ملازمة له، وهو الأمر الذي يدفع نحو وجوب عدِّها مشكلاً حقيقاً بالتفكير والمعالجة.

أما النقد فإن كينز سيؤاخذ أيضاً النظرية الليبرالية الكلاسيكية بسبب قصور فهمها له، حيث قدّمت رؤية جد سطحية لمسألة النقود، رؤية لا تجاوز كون النقد مجرّد ظاهرة ثانوية لا أهمية لها في العملية الاقتصادية، فالناس لا يتبادلون نقوداً بل بضائع

ببضائع، وما النقد إلا وساطة. في حين يرى كينز أن ليس هناك شيء في الواقع الاقتصادي أهم من النقد.

وعلى مستوى الرؤية الاقتصادية عاب كينز على الليبرالية افتقارها إلى الرؤية الكلية للواقع الاقتصادي، فهي بسبب فردانيتها تنظر إلى المجتمع بوصفه مجموعة من الأفراد ينبغي أن تعطى لهم حرية مطلقة في الفعل، أما المجتمع فإنه سينتظم تلقائياً بناءً على تلك العلاقات الناظمة بين أفراد أحرار في سلوكهم. بينما أثبتت الأزمة التي عصفت بالاقتصاد الرأسمالي أنه لا بد من تدخل الدولة لترشيد السلوك الاقتصادي. هذا فضلاً عن أن النظرية الكينزية ستؤكّد من الناحية المنهجية ضرورة قيام رؤية علمية تحدد الكم الكلي للمداخيل والاستهلاك والاستثمار وسعر الفائدة، ليتمّ ضبط وترشيد العملية الاقتصادية في مستوياتها العامة.

في هذا السياق ستتجه المدرسة الكينزية إلى إنجاز تعديل كبير في النظرية الليبرالية، حيث نادت بوجوب تدخل الدولة بدل ترك الفعل الاقتصادي مرتهناً بفردانية «دعه يعمل دعه يمر»، مبلورة بذلك رؤية تقلل من استقلالية وحرية الفعل الاقتصادي. وهذا ما أسماه بعضهم بإنقاذ الليبرالية من فوضى الحرية، وإخضاع الفعل الاقتصادي لمنطق الدولة لا للمنطق التحرري الإطلاقي للسوق.

لقد كان النقد الكينزي للنظرية الليبرالية أعمق وأوسع مشروع نقدي صدر من داخل المذهب الليبرالي. وقد حظي بانتشار كبير، ففي الوسط الاقتصادي الأكاديمي كان للكينزية أتباع عديدون تبنّوا مقولاتها النظرية وجددوا فيها مثل: نيقولا كالدور، وجوردن Gordon، وبلاندر Blinder . . . وعلى مستوى التطبيق حظيت بالجرأة في السياسات الاقتصادية التي ستنتهجها كثير من الدول الرأسمالية. والواقع أن الكف عن حياد الدولة في الشأن الاقتصادي كان إجراء عملياً اضطرت دول عديدة

إلى الالتجاء إليه مباشرة عقب أزمة ١٩٢٩م، ويمكن أن نشير هنا على سبيل المثال إلى «النيو ديل»، أي السياسة الاقتصادية الجديدة التي انتهجها الرئيس الأمريكي روزفلت، وفكرة ضبط القوة الشرائية التي قامت بها حكومة ليون بلوم في فرنسا عام ١٩٣٦م.

ويمكن القول بلغة التعميم: إن اقتصاديات ما بعد الحرب العالمية قد أخذت في عمومها بالنظرية الكينزية، فاعتمدت التدخل الفعلي للدولة في ترشيد العملية الاقتصادية. وقد حقق هذا التدخل وقتئذ إنقاذاً ومعالجة لكثير من الإشكالات الخانقة التي عصفت بالاقتصاد الليبرالي.

لكن في بداية السبعينيات ومع حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣م سيشهد الاقتصاد العالمي أزمة أخرى عقب ارتفاع سعر النفط، حيث ستبرز أزمة اقتصادية جديدة لم تكن معروفة بناءً على ما هو معهود على مستوى الأزمات الدورية، وتتمثل جدة هذه الأزمة في اقتران التضخم بالبطالة، وهو اقتران نادر الحدوث في تاريخ الاقتصاد الرأسمالي، ولم يسبق أن جرت مواجهته بالثقل الذي ظهر به.

وفي هذا الظرف الدقيق والحرج - أي ظرف الأزمة - كان لا بد من انطلاق مراجعة نقدية للنظرية، وبالفعل ستبرز رؤى اقتصادية عملت على بلورة إطار نظري مغاير للإطار النظري الكينزي، حيث ستزعم هذه الرؤى أن سبب الأزمة لا يكمن فقط في ارتفاع سعر النفط، بل في ارتفاع نفقات الدولة على الخدمات العامة التي تقدمها للطبقات الفقيرة والمتوسطة. وكان الحل المقترح هو التقليل من هذه النفقات، والتراجع عن المقاربة الكينزية بالعود إلى المنطق الليبرالي القاضي بوجوب إطلاق الفعل الاقتصادي من كل قيد خارجي، واختزال سلطات الدولة بالتقليل من مهامها

ونفوذها، وجعل السوق كينونة مستقلة بذاتها.

هذا الحل سيجري الاصطلاح على تسميته بالنيوليبراليزم (الليبرالية الجديدة). وهنا نذكر بالمدخل المنهجي الذي استهللنا به هذه السطور، فقد قلنا: إن المراجعات النقدية التي تطال نظم السياسة والاقتصاد تكون في الغالب لاحقة لأزمات ظهرت خلال التطبيق، وتأسيساً على ما سبق نقول على سبيل الاختزال:

إذا كانت النظرية الكينزية تراجعاً عن الإطلاق الليبرالي للسلوك الاقتصادي، ورفضاً لحياد الدولة بقصد معالجة أزمة سنة ١٩٢٩م؛ فإن النيوليبرالية هي محاولة لمعالجة أزمة ١٩٧٣م، على أساس رفض المنظور الكينزي، والمناداة بالعودة إلى الانتظام وَفْق الرؤية الليبرالية في أشد تمظهراتها التحررية المطلقة.

ولقد كان للنيوليبراليزم حضور كبير في الفكر الاقتصادي الأمريكي؛ خصوصاً في مدرسة شيكاغو مع أتباع فريدمان، ثم بوشانان وراند ونوزيك. وستجد في فكر هايك ولوباج وروزا وأفتاليون مرجعية نظرية تستلهم منها المفاهيم والرؤى المنهجية لتحليل الإشكالات الاقتصادية والسياسية.

ومما يجدر ذكره أن هذه النظرية ظهرت ابتداءً في حقل «الاقتصاد السياسي» بوصفها تنظيراً مرتكزاً على أصول فكرية كانت قد تبلورت في مدارس أوروبية مثل: مدرسة لوزان التي أسسها ليون فالراس Leon Walras، والمدرسة النمساوية التي أسسها كارل منجر Karl Menger، والمدرسة الإنجليزية التي أسسها وليم ستانلي جيفنز William Stanley Jevons. بيد أن التيار النيوليبرالي سينجح في تجاوز الحقل الاقتصادي إلى بلورة رؤية ليس فقط للمجتمع والدولة على مستواهما القطري، بل رؤية للعالم بكل تنوعه وتعقيداته، حيث تم تبني المقاربة النيوليبرالية

من قِبَلِ المنظمات الاقتصادية الدولية كـ«صندوق النقد الدولي» الذي سيعمل وَفْق هذه الرؤية على إعادة رسم اقتصاديات الدول الفقيرة بالضغط على حكوماتها لتبني اختيارات نيوليبرالية.

وفي بداية التسعينيات من القرن العشرين حدث تحول كبير في الواقع الدولي، حيث انهار الاتحاد السوفييتي وباقي منظومته الاشتراكية، فتم الحديث عن إطار علائقي جديد يجب أن يسود الواقع الدولي، إطار يتسم بانفتاح الأسواق وزوال الحواجز الجمركية أمام تناقل السلع، وتقليص نفوذ الدولة، وهو الإطار الذي تم الاصطلاح على تسميته بالعولمة. الأمر الذي زاد من توكيد هيمنة الرؤية النيوليبرالية، والدفع بها لتكون المرجعية النظرية للعولمة، والفلسفة التي تستهدي بها المؤسّسات التي تتحكم في الأرض ومن عليها، على تعدد واختلاف أقطارها وثقافاتها ونظمها!

٢ - المدارس النيوليبرالية:

قلنا من قبل: إن النظرية النيوليبرالية في طبعتها المعاصرة هي مراجعة نقدية للنظرية الكينزية، وعوداً إلى المفهوم الليبرالي الفرداني، مع الأخذ بالرؤية الكلاسيكية المعتقدة بأن ثمة قانوناً خفياً يحكم العملية الاقتصادية، وطبيعياً قادراً على تسيير هذا العملية وضبط توازنها، ومن ثم لا حاجة إلى أي تدخل خارجي (الدولة) من أجل ضبط الفعل الاقتصادي وتوجيهه؛ لأن مثل هذا التدخل سيؤدي إلى إرباك الواقع واختلاله.

غير أن نيوليبرالية القرن العشرين، إذا كانت رد فعل ضد الأطروحة الكينزية، فإنها من حيث أصولها النظرية ترجع إلى نهاية القرن التاسع عشر، حيث ظهرت في توقيت متقارب ثلاث مدارس اقتصادية تؤسس للرؤية النيوليبرالية وتحدد لها مفاهيمها النظرية وأنماطها المنهجية الإجرائية، تلك المدارس الثلاث هي: المدرسة النمساوية مع

كارل مينجر، ومدرسة لوزان مع فالراس، ومدرسة كمبردج مع ستانلي جيفنس.

هذه هي المدارس الثلاث المشكّلة للمنظور النيوليبرالي والمؤسسة لمرجعيته النظرية. ومما يلفت الانتباه أنها ظهرت على نحو متزامن في ثلاث جامعات في سبعينيات القرن التاسع عشر، وهو الأمر الذي يؤكّد أن ثمة شرطاً مشتركاً دفع إلى ظهورها في هذا التوقيت المتقارب.

فما هي المبادئ المحددة للنظرية النيوليبرالية التي جعلتها تتمايز عن المنظور الليبرالي الكلاسيكي؟

من حيث النزعة العامة والرؤية المحددة للوجود المجتمعي وناظمه الاقتصادي، أرى أن لا جديد في النيوليبرالية، ليس فقط نيوليبرالية القرن التاسع عشر (أقصد المدارس الثلاث)، بل أيضاً نيوليبرالية القرن العشرين؛ إذ إنها كانت كما سلف عودة إلى الأصول الكلاسيكية وتعميقاً لنزوعها الفرداني.

لكن على مستوى بعض المبادئ الإجرائية المتعلقة بالاقتصاد السياسي وأسلوب مقاربة ووصف وتحليل العملية الاقتصادية (الرؤية الميكرو اقتصادية)؛ ثمة إضافات منهجية يمكن إيجازها في أربعة محددات هي:

أولاً: إذا كان علم الاقتصاد السياسي الليبرالي الكلاسيكي مع آدم سميث وريكاردو قد أكّد على أن العمل هو محدّد القيمة، فإن المنظور النيوليبرالي مع مانجر وفالراس يرى أن المنفعة هي محدّد القيمة. وهو في نظرنا توكيد إطلاقي على المنظور المنفعي المتعلق بذاتية المستهلك، الأمر الذي جعل التحليل النيوليبرالي ينتقل من مستوى الموضوعية إلى مستوى الذاتية.

ثانياً: في تصنيف منهاجيات اتجاهات الاقتصاد السياسي غالباً ما تجمع هذه

المدارس الثلاث وتوسم بنعت «المدرسة الحدية» l`école marginaliste . وهذا النعت راجع إلى أن النيوليبرالية تنتهج في تحليلها الاقتصادي الأسلوب الحدي الذي يتقصد دراسة الوحدات الاقتصادية الأخيرة. فالرأسمال الحدي هو آخر مقدار تم استثماره من الرأسمال، والأجر الحدي هو أجرة آخر عامل، والسعر الحدي هو «سعر آخر وحدة أنتجت من مادة معينة»[1].

إن المنظور النيوليبرالي في أسلوبه البحثي منظور حدي، وعندما نؤكد هذه الخصيصة المنهجية في رؤيته لا نقصد أن المنظور الليبرالي الكلاسيكي لم ينتهج هذا الأسلوب إطلاقاً، بل نقصد أن ثمة اختلافاً في مقدار الإيغال في الانتهاج، أما عن السبق إلى اعتماد الأسلوب الحدي، فإننا نجده أيضاً عند ريكاردو في دراسته للريع.

ثالثاً: لا تخلو الرؤية النيوليبرالية لعالم الاقتصاد من نزوع خيالي تجريدي؛ وذلك لأن الأساليب والمفاهيم المنهجية التي أسستها هذه المدرسة تنزع إلى بلورة ما تسميه بـ«الاقتصاد الخالص» أو «الاقتصاد المحض» Economie Pure، حيث يجري تصور الفرد، والمصلحة الشخصية، والسوق ذي النظام التنافسي التام (نظرية المزاحمة التامة).

رابعاً: على المستوى المنهجي أيضاً يتميز التحليل النيوليبرالي للوضعية الاقتصادية باستمداد الصياغة الرياضية، واعتماد المقاربة الميكرو اقتصادية التي تنظر إلى الوحدات الصغرى وتؤسّس باستقرائها مفاهيم وأحكاماً عامة. وهنا يمكن أن نستحضر تأكيداً على هذا النزوع الاستقرائي مقارنة دالة أنجزها أحد كبار رموز المدرسة النمساوية بافريك عندما قارن بين المنظور المنهجي الذي اشتغل به روّاد الاقتصاد السياسي؛ أي الليبراليين الأوائل (سميث، ريكاردو، ومالتوس)، والمنظور الذي اشتغل به

---

(١) فتح الله ولعلو، الاقتصاد السياسي، ج١، دار النشر المغربية، البيضاء ١٩٨٤م، ص ١٢٨.

النيوليبراليون، حيث خلص إلى أن النقص المنهجي الذي يعتور المنهجية الكلاسيكية هي عدم ارتكازها على الاستقراء، وهذا ما عوضه المنظور الليبرالي الجديد حسب رأي بون بافريك[١].

وإضافة إلى هذه المحددات الأربعة التي تمتاز بها النظرية النيوليبرالية، ثمة محددات أخرى يمكن أن نتلمسها من خلال إيجاز رؤى هذه المدارس الثلاث المؤسسة للتيار النيوليبرالي:

فبالنسبة للمدرسة النمساوية، فقد تميزت بنزعة نفسية في تحليلها للفاعل الاقتصادي. ومن أهم رموز ومؤسسي هذه المدرسة الاقتصادية كارل مينجر Karl Manger، وفون فيزر Von Wiser، وبون بافريك Bohn Bawerk، وهايك Hayek.

اهتم مينجر بتحديد مفهوم القيمة، وانتهى إلى ربط قيمة الشيء الاقتصادي بذاتية الطالب له، حيث إن الخيرات تقاس بحاجة المستهلك والقيمة التي يعطيها إياها.

وفي السياق ذاته، أي سياق المقاربة الفردية النفسية، سيقدّم بون بافريك نظرية تعطي الأولوية للتنظيم في تأسيس وتطوير الواقع الاقتصادي. كما أنه يميز بين الربح والفائدة، بوصفه الربح ناتجاً عن التنظيم، بينما الفائدة ناتجة عن الرأسمال[٢].

ويختزل بون بافريك - الذي ينعته شمبتر بـ«ماركس البورجوازي»[٣]، قوى الإنتاج في اثنين، هما: «الطبيعة والعمل»[٤]، بينما الرأسمال في منظوره ليس سوى

---

(1) Eugen Bohm-Bawerk، op cit.

(٢) محمد حركات، م. س، ص ٩٤.

(٣) م. ن، ص ٩٤.

(٤) م. ن، ص ٩٤.

نتاج وليس قوة مؤسسة؛ لأنه حصيلة الطبيعة والفاعلية العملية.

أما إسهام فون فيزر فتركز في التحليل الحدي، حيث أنجز تطبيقات رياضية لقياس الحدود الاقتصادية، كما أنه اشتهر بـ «نظرية التنسيب»[1] Théorie de l imputation.

أما مدرسة لوزان فيعدُّ ليون فالراس والسوسيولوجي الإيطالي فلفريد باريتو، الذي كان خليفة فالراس على كرسي الاقتصاد في جامعة لوزان؛ أهم المؤسّسين. ومن حيث الإسهام النظري قدم فالراس في كتابه «عناصر الاقتصاد السياسي المحض» (١٨٩٦م) آراءً جديدة حول القيمة والتبادل والتوازن العام[2]؛ ففي تحليله للتبادل أشار إلى أنه يقوم على تداخل الندرة والمنفعة، وهما المحددان اللذان يسهمان في تحديد القيمة. أما في تحليله للمنفعة فإنه ينتهج الأسلوب المنهجي الحدي، حيث يرى أن مقياس المنفعة يتحدد برغبة الفرد/ المستهلك في آخر وحدة حدية. والواقع الاقتصادي، حسب فالراس، بنية منظمة تؤسس لواقع توازني بين مختلف مكوناتها. و«يتضمن مفهوم التوازن الاقتصادي القوى والآليات والظواهر غير الاقتصادية النفسية والسوسيولوجية والسياسية التي تتكامل وتتضامن فيما بينها بالتأثير في المجموع وضمان الاستقرار من أجل تحقيق التوازن العام وليس التوازن الجزئي كما نجده في مدرسة كمبريدج»[3].

وبالنسبة لباريتو فقد تبنّى هذه الأطروحات مضيفاً إليها إعمال الرؤية الرياضية

---

(١) م.ن، ص ٩٤.

(٢) م.ن، ص ٩٤.

(٣) م.ن، ص ٩٤.

في التحليل[١].

وفي السياق ذاته وبالمنظور الحدي نفسه سيتأسّس داخل كمبردج تيار نيوليبرالي من قِبَل ستانلي جيفنس Stanley Jevons وألفريد مارشال، وقد ركز جيفنس على مسألة المنفعة بوصفها محدّداً للقيمة. في حين أنجز مارشال نظرية نيوليبرالية جامعة بين التيارين الكلاسيكي والحدي، وذلك بإرجاعه القيمة إلى الكلفة والمنفعة معاً، وهو الأمر الذي خفف من الإيغال في النزعة الذاتية التي هيّمنت على المنظور النيوليبرالي وزاد من تقدير العوامل الموضوعية.

وقد أثمرت هذه القدرة التركيبية الفريدة التي امتاز بها منهج وتفكير مارشال عن نظرية اقتصادية متناسقة ومبنية على نحو دقيق، حتى إنها دفعت بعضهم إلى القول: «إن علم الاقتصاد وصل إلى نهايته سنة ١٩٢٤م»[٢]، في إشارة إلى أن الأطروحة النظرية التي قدمها مارشال بلغت من التناسق والاستيعاب للميراث المعرفي للاقتصاد السياسي، درجة حسم كثير من الإشكالات التي كانت عالقة، والتأسيس لأطروحة جامعة.

وعلى المستوى المنهجي تميزت المقاربة التي اعتمدها مارشال بالتحليل الجزئي، حيث ركّز في دراسته لفاعلية التنظيم داخل الحقل الاقتصادي على مفهوم «المقاولة»: «سواء فيما يخص العرض أو الطلب أو التوازن بينهما»[٣]، وذلك خلافاً لمنظور فالراس القائم على مفهوم «التوازن العام».

إن علم الاقتصاد في منظور مارشال قريب من علم الأحياء منه إلى علم الميكانيكا.

---

(١) ولعلو، م.ص، ص ١٣١.
(٢) محمد حركات، م. س، ص ٩٥.
(٣) م.ن، ص٩٥.

ويبدو هذا النزوع نحو النظر إلى العملية الاقتصادية من منظور بيولوجي واجتماعي، واضحاً في دراسة مارشال لما سماه بدورة حياة المقاولة، حيث ركز على لحظات هذه الدورة وخصائصها، بادئاً بـ«مرحلة النشأة ثم مرحلة النمو أو الشباب الذي يكون فيها المنظم المؤسس دينامياً مجداً خلاقاً ومبدعاً. وتمثل هذه المرحلة مرحلة نمو العائد المتزايد rendement croissant الناتجة عن متانة التنظيم الداخلي للمقاولة، ووفرات الإنتاج والربحية، وأخيراً مرحلة العائد المنخفض la phase des rendements décroissants التي تتجلى في انخفاض الحيوية في الإنتاج»[1].

كما كان مارشال أول من بلور «نظرية عامة للأسعار تأخذ بالحسبان اختلاف الأسواق من أسواق المزاحمة التامة إلى أسواق المزاحمة الاحتكارية»[2].

وختاماً نقول: إن النظرية النيوليبرالية في مقاربتها الحدية للواقع الاقتصادي تكشف عن مجموعة من القوانين المنظمة لهذا الواقع، فإنه لا ينبغي النظر إليها بوصفها قراءة موضوعية محايدة، بل كما أبانت عديد من الانتقادات التي وجهت إليها هي مقاربة شديدة الصلة بمصلحة الرأسمال، حيث تنظر من داخل أولوياته، فلم تنشأ هذه المدرسة في أواخر القرن التاسع عشر ولم تزدهر في سبعينيات القرن العشرين إلا بالتزامن مع بروز طبقة ثرية جداً، متغولة في هيمنتها على الواقع الاقتصادي، ومهيمنة على مقدراته؛ ففي نهاية القرن التاسع عشر «ظهرت طبقة اجتماعية جديدة من الأثرياء، بفضل تطور قوى الإنتاج وتنمية رأس المال وتوسع الاستعمار خارج أوروبا في كل أطراف المعمورة، لا تشارك في الإنتاج وتحصل على دخول ريعية مهمة الشيء الذي دفع إلى ظهور عدد من الكتاب الذين يدافعون عن مصالح هذه الطبقة

(١) م.ن، ص ٩٥.
(٢) م.ن، ص ٩٧.

وتطلعاتها (الريع الاستهلاكي، الربح، وإشباع الرغبات. . .)»[١].

وفي نهاية القرن العشرين ستنبعث من جديد النظرية النيوليبرالية بوصفها رد فعل ضد النظرية الكينزية، أي ضد تدخل الدولة، ومن ثم كانت في أساسها تعبيراً يتلبس بلبوس علم الاقتصاد السياسي ليغلف رغبة تلك الفئة المهيمنة على اقتصاد الأرض، فئة لا تنظر إلا إلى تنمية مصالحها، ومن ثم لا غرابة أن نجد منظري النيوليبرالية يذهبون إلى حد المناداة بإلغاء أبسط شروط الإعانات والتضامن الاجتماعي.

هذا على مستوى الارتباط بين الرؤية النيوليبرالية والشرط الاجتماعي، أما على المستوى المنهجي فقد عاب عليها نقادها سقوطها في «الفردانية»، وامتثالها لمنطقها، ومن بين أوائل من ركز على إبراز هذا النقص في التصور النيوليبرالي الماركسي بوخارين N. Boukharine.

ولقد أدى هذا النزوع الفرداني الذي تتسم به النظرية النيوليبرالية إلى إسقاطها في كثير من الإشكالات والمآزق سواء من جهة المنظور الأخلاقي أو المنظور الاقتصادي. بل حتى على المستوى المنهجي فإن المقاربة الفردانية للواقع الاقتصادي أنتجت كثيراً من المفارقات والمزالق، وهذا ما وعاه بعض النيوليبراليين أنفسهم فنبهوا إلى مكامن الاختلال، لكنهم ظلوا مشدودين في هذا النقد إلى إشكاله المنهجي فقط، ولم يوسعوا رؤيتهم لنقد الرؤية المجتمعية النيوليبرالية. وأرى أن من أهم الأبحاث التي انتقدت اعتماد الرؤية الفردانية على المستوى الميتودولوجي بحث روبير نوزيك « الفوضى، الدولة واليوتوبيا»[٢]، الذي سينتقد فيه بشدة المدرسة النمساوية التي بالغت في انتهاج

(١) م. ن، ص ٩٨.
(2) Robert Nozick، Anarchy، State and Utopia، New York: Basic Books، 1974، p. 33.

المنظور الفرداني في مقاربة الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية.

أما على مستوى مفهوم المنفعة فإن التنظير النيوليبرالي يتضاد مع طبيعة الواقع الاقتصادي ذاته، حيث إن المنفعة لا ترتبط في الواقع الفعلي بقيمة السلعة، بل إنها تخضع للثمن داخل السوق، هذا فضلاً عن أن «مفهوم المنفعة الحدية صعب التطبيق على أرض الواقع»[١].

٣ - النيوليبرالية والاستسلام للسوق!

غالباً ما كان السوق يُطرح في أدبيات الاقتصاد السياسي بوصفه حقلاً تبادلياً، ومؤسسة من بين مؤسسات أخرى تشكّل في مجموعها الواقع الاقتصادي، لكنه اليوم أخذ يُطرح بصيغة فاعل مطلق؛ فالمنظور النيوليبرالي الراهن يدفع برؤية لا تجعل من السوق عاملاً اقتصادياً فقط، ولا فاعلاً أو مؤسسة من بين فعاليات ومؤسّسات أخرى، بل كياناً له قداسة يَحْرُمُ التدخل فيه أو حتى توجيهه من قِبَلِ سلطة خارجية عليه، إنه توثين جديد يصنع صنماً تُخلع عليه حلل القداسة في أعلى صورها. بل إن هيمنة المفهوم تتجلى بوضوح في الأطروحة النيوليبرالية لنمط «اقتصاد السوق»، حتى إننا نجد عند أحد كبار مؤسّسي التيار النيوليبرالي (ميلتون فريدمان) مرادفة تطابقية بين الحرية وهذا النمط، إلى درجة أن فريدمان ينعت النقد الموجه إلى اقتصاد السوق بأنه مجرد انتقاد نابع من نقص في الإيمان بالحرية! يقول فريدمان في كتابه «الرأسمالية والحرية»: «إن الذي يكمن خلف غالبية الحجج المقدّمة ضد اقتصاد السوق، هو نقص الإيمان بالحرية ذاتها»[٢].

---

(١) محمد حركات، م. س، ص ٩٨.

(2) Milton Friedman ، Capitalisme et Liberté، trad. française، Laffont، 1971. p30.

هكذا يتحدث النيوليبرالي بالأسلوب الوثوقي ذاته الذي ينطق به الكاهن الذي ينظر إلى أي تشكيك في أقنوم من أقانيمه بوصفه نابعاً من خلل في الإيمان فقط، ولا يسمح لنفسه أن يفكر ولو للحظة في إمكان زيف واختلال الأقنوم ذاته!

والمفارقة: أن الأطروحة النيوليبرالية التي تذهب مع نظرية «اقتصاد السوق» إلى حد إطلاقها تحت مسمّى العولمة، بوصفها فتحاً للحدود الجمركية وإزالتها، نجدها تختزل فتح الحدود أمام تناقل السلع تخصيصاً، وترفض فتحها أمام حركة اليد العاملة، بل تحرص حرصاً شديداً على منع هذه الحركة، بل ورفضها أحياناً بمنطق عنصري يستعلي بالأنا الأوروبي، فتنظر إلى المهاجر نظرة ريبية واستعلائية. والمضحك أن بعض المنظّرين النيوليبراليين عندما يطرحون مثل هذه التصورات ويستشعرون تناقضهم المذهبي وتضادهم مع شعار الحرية التي يزعمون رفعها والامتثال لها؛ يحاولون تبرير مأزقهم هذا على نحو يزيد في فضح اختلال موقفهم، لنتأمّل مثلاً التحليل الذي قدمه الليبرالي المعاصر باسكال سالان في الفصل الحادي عشر من كتابه «الليبرالية» حيث يقول: «كيف يمكن أن ندافع عن (التبادل الحر)، أي حرية حركة البضائع مع معارضتنا بقوة لحرية حركة البشر؟» ثم يجيب بمنطق تبريري: «إن حرية الهجرة لا تعني أن (الآخر) له الحق للذهاب حيث يريد، بل تعني بأن له الحرية في أن يذهب إلى حيث يُرغب في استقباله»[1]!!

هكذا يحسب سالان أنه تخلص من مفارقته، وينسى أن يسائل ذاته لماذا لا يسمح لمجتمعات العالم الثالث أن تشتغل بالمنطق نفسه تجاه السلع والبضائع فتكون حرية انتقال البضاعة لا تعني الحق في إدخالها حيثما يريد منتجها، بل إلى حيث يُرغب في استقبالها؟

---

(1) Pascal Salin ، Libéralisme ، Odile Jacob ، Paris ، 2000. Chap11.

لا يفكر النيوليبرالي على هذا النحو، بل يرتاح جداً لاستعمال أكثر من مكيال!

في تحليلنا لنظرية السوق، نرى أنه، رغم إعطائنا الأولوية من الناحية المنهجية لمنظور الاقتصاد السياسي، فإننا نستهدف أيضاً التوكيد على مسألة أعمق، وهي أن الرؤية النيوليبرالية للسوق لها أبعاد وانعكاسات ثقافية ذات أثر عميق في التشكيل النفسي والقيمي للإنسان والمجتمع المعاصرين، ومن ثم فهي تجاوز الحقل الاقتصادي، من حيث هو حقل سلع مادية، إلى حقل الثقافة وما يرتبط به من أنساق رمزية وقيمية. ومن ثم فنقدنا لهذه الرؤية ليس باعثه مجرد نقد لنزوعها نحو تشميل الهيمنة الغربية على المقدرات المادية للأرض، بل هو أيضاً نقد لتشميل النسق الثقافي الغربي.

بيد أن ذلك لا يمنع من الإسهاب ولو قليلاً في إعمال المقاربة الاقتصادية، ولإنجاز ذلك لنبدأ بهذا الاستفهام الأولي:

ما هي دلالة الرؤية النيوليبرالية للسوق، وما الأوهام التي تستبطنها؟

يُشكل مفهوم «السوق» في الاقتصاد السياسي عاملاً لا بد من استحضاره إن أردنا إنجاز مقاربة للواقع الاقتصادي في شموليته وتنوع مؤسساته وتشابك علاقاته. وفي سبيل درسه والكشف عن القوانين الناظمة لحركته ابتُدعت رؤى نظرية متعددة، كان أشهرها ما طرح في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث تم تحديد وضعيتين اثنتين تمثلان المعيارين النظريين لقياس طبيعة السوق والقوانين الناظمة لحركته، هما:

- وضعية المنافسة التامة.

- ووضعية الاحتكار التام.

وهما النظريتان اللتان سيجري بناء عليهما - ونقداً لهما - التنظير لوضعيات

جديدة بديلة كوضعية سوق المنافسة الاحتكارية، ووضعية الاحتكار العددي.

لنستحضر في البدء الرؤى الكلاسيكية لنظام السوق التي اختصرناها سابقاً في وضعيتين اثنتين، فنقول:

بالنسبة للنظرية التقليدية المحددة لوضعية «المنافسة التامة» سعى الاقتصاد السياسي الرأسمالي إلى تحديد الشروط الناظمة لها، فانتهى إلى كونها خمسة، هي: الذرية، والشفافية، وحرية الدخول، والسيولة، وتجانس المنتوج.

فذرية كيان السوق يُقصد بها أنه مكون من مجموعة كبيرة من الفاعلين (العارضين للسلع والطالبين لها)، لكن هؤلاء الفاعلين هم ذرات مجزّأة، لا يمكن لأي ذرة منها أن تتحكم بمفردها في مجرى السوق.

أما الشفافية فتعني أن السوق كيان بلا أسرار، حيث إن كل الفاعلين فيه مكشوفون لبعضهم، إذ إن وجود أسرار يعوق الحرية الفعلية للسوق، ويخلخل شرط المنافسة الحقيقية.

أما حرية الدخول فتعني أن السوق ذو أبواب مفتوحة من حق جميع الأفراد الدخول إليه (كطالبين أو عارضين)، وإذا ما ابتُدعت قوانين تمنع الدخول إليه، فإنه ينتفي منه شرط أساس من شروط المنافسة التامة.

أما شرط السيولة فيُقصد به أن الطلب والعرض بينهما تواصل، وفي حالة وجود احتكار أو حاجز يمنع الاختيار الحر للطالب مثلاً أو الاتصال الحر للعارض، فإن السوق يفقد شرطاً من الشروط المحددة والمؤسسة للحالة التنافسية التامة.

أما خامس الشروط فهو تجانس المنتوج، وهو شرط قد يبدو مغرقاً في التنظير، لكنه حاصل مترتب عن القياس النظري، فالمنتوج يجب أن يكون متجانساً مهما تعدَّد

عارضوه/ بائعوه؛ لأنه لو كان مختلفاً سيخلص بالطالبين (المشترين) إلى التمركز حول عارض (بائع) معين، «الشيء الذي يبطل قواعد المزاحمة التامة»[1]، أي: يبطل شروط المنافسة التامة.

أما النظرية المحددة لوضعية الاحتكار التام، فإن حالة السوق فيها تتميز بأحادية العارض وتعدد الطالب. ويُعد المُنَظر الاقتصادي كورنو أول من حللها، وذلك في النصف الأول من القرن التاسع عشر. والسوق المنتظم بشروط الوضعية الاحتكارية المطلقة يتميز بوجود عارض واحد (منتج/ بائع)، وطالبين متعددين (مشترين)؛ وبذلك تنعدم المنافسة، وينفتح الباب للعارض ليحدد السعر وَفْق مصلحته. لكن موقفه لا يكون حتى في وضعية سوق الاحتكار التام مطلقَ الحرية، إذ لا بد أن يعمل في حسابه القدرة الشرائية للطالبين، بل وإمكان استغنائهم عن السلعة (المنتوج)؛ لأنه حتى إذا كان يستحيل على الطالب/ المشتري إيجاد سلعة مماثلة، فإنه لا يستحيل عليه تعويضها بسلعة متقاربة.

لكن نظرية السوق كما تبلورت في الفكر الاقتصادي الكلاسيكي بدت بافتراضها لهذين الوضعيتين مغرقة في التنظير؛ فبينها وبين الواقع الفعلي للممارسة الاقتصادية بون شاسع، لذا اضطر الاقتصاديون إلى تأسيس نظريات بديلة تستنزل مفهوم السوق من سماء التجريد ليطابق الواقع العملي المجسّد.

فخلال القرن العشرين تبدلت الوضعية الاقتصادية، وتغيرت كثير من خصائصها:

فإذا كان السوق الرأسمالي في القرن التاسع عشر شهد وضعيات تجسدت فيها المنافسة التامة، فإنه خلال القرن العشرين ظهرت عوامل جديدة لم يعد معها السوق

---

(١) ولعلو، م. س، ص٥٤٦.

مشكّلاً من ذرات صغيرة، بل من وحدات كبرى لها سلطتها الفعلية، ولم يعد بإمكان الرؤية الاقتصادية الزعم بأن السوق حر، بل ثمة عوامل وقوانين أخذت تتحكم في عملية الدخول إليه، كما أن تطور تقنية الإشهار (الدعاية)، بما هي آليات لصناعة ذوق المستهلك، يُشكك في مصداقية شعار حرية الطلب وسيولة العرض.

ولتبديل الرؤية النظرية المغرقة في التجريد قصد مناغمتها مع مستجدات الواقع الاقتصادي، ظهرت نظريتان اثنتان تحاولان تحديد ماهية السوق على نحو يقارب بين دلالته ومَاصَدَقِهِ الواقعي، وهما: نظرية «المنافسة الاحتكارية»، ونظرية «الاحتكار العددي».

تقوم نظرية المنافسة الاحتكارية - التي تبلورت مع أبحاث الاقتصادي الأمريكي إدوارد شامبرلين وخوان روبنسون - على المزاوجة بين النظريتين السابقتين مع تعديل فيهما؛ حيث أخذت من نظرية المنافسة التامة فكرة وجود تنافس فعلي داخل السوق، وذلك بفعل وجود كثرة من العارضين (البائعين)، وهي كثرة تمنع أن ينفرد واحد منهم بالتأثير المطلق. لكن هذا الموقف سيجري تعديله بالأخذ من النظرية الاحتكارية، من حيث إن هؤلاء العارضين رغم تعددهم، هم مختلفون؛ لأن كلاً منهم يختص بمنتوج، والمنتوج يختلف عن شبيهه اختلافاً يجعل المنتج/ العارض يتمتع باحتكار جزئي. بمعنى: أن المنتج في وضعية المنافسة الاحتكارية يحتل مكانة شبيهة بالتي يكون عليها في وضعية الاحتكار التام.

أما نظرية «الاحتكار العددي» فتقوم على شرط أساس وهو قلة عدد المنتجين. وهذا ما ظهر خلال القرن العشرين في كثير من القطاعات الاقتصادية التي شهدت تحوّلات في اتجاه تشكيل وحدات إنتاجية تتكتل فيما بينها لصنع قدرة احتكارية يصعب منافستها. ومن ناحية المقياس الاقتصادي ثمة حد أدنى للاحتكار العددي

يتمثل في وجود وضعية «الاحتكار الثنائي».

إن هذه الوضعيات المتعددة التي نظر لها الاقتصاد السياسي مقبلة اليوم على تحولات نوعية بفعل التغييرات البنيوية التي أخذت تمس اقتصاديات العالم بفعل عولمة نمط «اقتصاد السوق».

فما دلالة هذا النمط «الجديد»؟

يذهب غالبية مؤرخي الاقتصاد السياسي المعاصرين إلى أن هذا المفهوم غامض وغير محدد الدلالة؛ خصوصاً أنه عندما يطرح في سياق الخطاب السياسي، فعادة ما يطرح بوصفه نقداً للاقتصاديات الأخرى التي لا تنتظم به؛ أي أن تعريفه يتم بالسلب، الأمر الذي يؤكد تعدد دلالات المفهوم وصعوبة ضبط معناه.

كما يُلاحَظ أن مفهوم «اقتصاد السوق» هيمن اليوم إلى درجة أصبح فيها البديل المصطلحي لمفهوم الرأسمالية؛ فبدل الحديث عن تمديد وتشميل النمط الرأسمالي على مستوى العالم، أصبح الكلام اليوم - يقول باتريك فيرلي Patrick Verly- عن «اقتصاد السوق»[1]. فهو من ثم تعبير يختزل معنى شاسعاً دالاً على نمط اقتصادي، وليس فقط إجراءً تنظيمياً يغيّر من بعض قوانين تفاعل الطلب والعرض.

والواقع أن هذا الاقتران بين اقتصاد السوق والاقتصاد الرأسمالي نجده موضوع بحث الكتابات التأسيسية المبكرة التي درست بنية الاقتصاد الرأسمالي، مثل: كتابات السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر، وهي أبحاث مبكرة تدل على مركزية مفهوم السوق داخل النمط الرأسمالي، لكن وضعية المفهوم اليوم ترتفع إلى مستوى لا يخلو من جدة وجذرية أيضاً.

---

(1) Patrick Verly، art، économie de marche، in universalis10، version dvd.

فنمط اقتصاد السوق بدأ في طرحه داخل الكتابات الأولى المنظِّرة له بوصفه فكرة لتحرير حقل الاقتصاد من تدخل الدولة، ومعلوم أن هذا التدخل كان حاجة ملحة اضطر الاقتصاد الرأسمالي إلى الاستجابة إليها مع أزمة ١٩٢٩م، ففي هذا السياق ستظهر النظرية الكينزية، كما سيقدم بولانيي Polanyi في أربعينيات القرن العشرين رؤية نقدية لآليات اشتغال السوق يؤكد فيها أن تركه دون ضوابط وتدخل من قبل الدولة يؤدي إلى الفوضى. لكن الاتجاه النيوليبرالي عند ظهوره بوصفه رد فعل نقدي ضد الكينزية سيرى أن التدخل في السوق هو نفي لحرية الفعل الاقتصادي ومساس بطبيعة العملية الاقتصادية ذاتها. ولذا نجد النظرية النيوليبرالية تدفع باستعادة الليبرالية بمدلولها المطلق، فتتحدّث عن استقلالية السوق وكينونته على نحو ترفعه إلى أقنوم مقدّس لا يجوز المساس به أو التدخل فيه.

وبفعل التحولات الجيوسياسية الراهنة وما رافقها وأسس لها من تطور في تقنية الاتصال، ومع طرح فكرة العولمة، بوصفها انتزاعاً للحواجز الجمركية أمام تناقل السلع المادية والثقافية، أصبح العالم بأكمله يُنظر إليه بوصفه سوقاً مفتوحاً؛ فالخطاب النيوليبرالي في تحديده لماهية السوق يؤكّد وجوب حرية تناقل السلع والرساميل، ولذا غالباً ما يتم استعادة عبارة فانسون دوغورناي الشهيرة للتعبير عن هذا المطلب الليبرالي، أي قوله: «دعه يعمل، دعه يمر». وأصل العبارة كما هي عند دوغورناي هو «دع الأشياء تمر، دع الناس تعمل». والنصف الأول من عبارته، الذي يعني به انتزاع الحواجز الجمركية من أمام تناقل الأشياء (السلع)، هو ما تم استعادته عند الحديث عن العولمة للتعبير به عن مطلب تحويل العالم إلى سوق مفتوحة ومشرعة الأبواب.

لكن هنا لا بد من التحذير من التباس قد يقع فيه بعضهم، فيظن أن دوغورناي

كان يدعو في القرن الثامن عشر إلى سوق دولية مفتوحة! وهو الالتباس الذي حذر منه موريس فلامون[1]؛ ذلك لأن مطلب دوغورناي كان فقط إزالة الحواجز الجمركية التي كانت تقسّم بلده فرنسا، فعبارته إذاً كانت تختص بالتجارة الداخلية لا الخارجية. ومن ثم فإن الوضع الجديد الذي نعيشه راهناً مغاير تماماً لما كان الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قد عالجه من قبل، فنظريات السوق السابقة، على تعددها واختلافها، لم تعد قادرة على استيعاب التغيير البنيوي الذي أخذت إرهاصاته ومعالمه في البروز اليوم.

وبالنظر إلى ما هو راهن، وإلى الإرهاصات المستشرفة لما سيكون، يتأكّد أن المشروع النيوليبرالي لا يهدف إلى تحرير الإنسان، بل إلى تحرير الرأسمال الاقتصادي من كل قيد، بما فيه قيد القيم، وتحجيم سلطة الدولة لتتصرف القوة الاقتصادية كما تشاء. ومن هنا، فإن الرؤية النيوليبرالية ليس فيها أي شيء «نيو»، بل هي رؤية تسعى إلى استعادة البداية المتوحشة للنظام الرأسمالي مع لحظة الثورة الصناعية خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر؛ حيث كان للرأسمال كل الحق في طحن المعادن والبشر على حد سواء، من أجل نفخ حافظة النقود. فإطلاق السوق يقترن في التنظير النيوليبرالي مع مقولات لا إنسانية من قبيل ما يشيع في الخطاب النيوليبرالي اليوم من أن «مراعاة البعد الاجتماعي واحتياجات الفقراء أصبحت عبئاً لا يطاق»، و «أن دولة الرفاه تهدد المستقبل، وأنها كانت مجرّد تنازل من جانب الرأسمال إبان الحرب الباردة، وأن ذلك التنازل لم يعد له الآن ما يبرره بعد انتهاء هذه الحرب». والقول: « بأن شيئاً من غير المساواة بات

---

(1) Maurice Flamant، op cit، p31.

أمراً لا مناص منه»[١]. وهي عبارات على فجاجتها وتوحشها لا تخجل الأدبيات النيوليبرالية من النطق بها وإعلانها. لكن لا ينبغي الاندهاش من إذاعة هؤلاء لهذا النوع من الخطاب الفج، فالصوت النيوليبرالي ليس صوت فكر يصدر عن ذات «إنسانية»، بل هو صوت الشراهة القاصدة إلى الربح المادي فقط، إنه صوت النقد/الفلوس!

وهل كان للفِلْسِ يوماً قيمٌ حتى يحتشم أو يخجل؟!

وختاماً نقول: تأسيساً على ما سبق، إن التوجهات النيوليبرالية لا جديد فيها سوى مزيد من إطلاق النزوعات التي أفصح عنها الفكر الليبرالي الكلاسيكي، مع تعميق البعد المنفعي، وتأسيس الفضاء المجتمعي على مبدأ اللذة بمدلولها الحسي. وهذا النزوع النفعي الذي يهيمن على الرؤية النيوليبرالية لا يتمظهر فقط في رؤى منجر وفالراس الناقدة لنظرية سميث وريكاردو القائلة بالعمل بوصفه محدداً للقيمة، بل إنه نزوع عام يتجلى بدءاً من نظرية القيمة، وانتهاءً بنظرية السوق، الذي تم تأليهه مع النيوليبرالية، وإطلاق آلياته التي بلغت مع المؤسسة الإشهارية حد تنميط الذوق، واختراق الحرية الذاتية للفرد الإنساني بتكبيلها بحاجات «عبثية» من أجل استدخاله في دوامة الاستهلاك.

ولذا نرى أن البشرية اليوم في أمسِّ الحاجة إلى التخلص من هذه الهيمنة النيوليبرالية الغربية التي تسعى إلى تشميل نموذجها المجتمعي الذي يحمل مفهوماً ساقطاً عن الإنسان، والقيم الناظمة لعلاقاته، حيث تسعى هذه الثقافة المهيمنة إلى تجذير ما يسميه جارودي بنموذج «إنسان السوق» أي الإنسان الاستهلاكي، إنسان

---

(١) هانز بيتر-مارتن؛ وهارالد شومان، فخ العولمة-الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة: عدنان عباس علي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٨م، ص٩.

يدور ويلف حول الأشياء، منشغلاً كلياً بالسعي نحو امتلاكها، إنسان أراه محكوماً بكوجيتو جديد، مفاده: «أنا أستهلك أنا موجود»، بدل الكوجيتو الديكارتي: «أنا أفكر أنا موجود»، ولكنه في الحقيقة لا يستهلك الأشياء بل تستهلكه الأشياء.

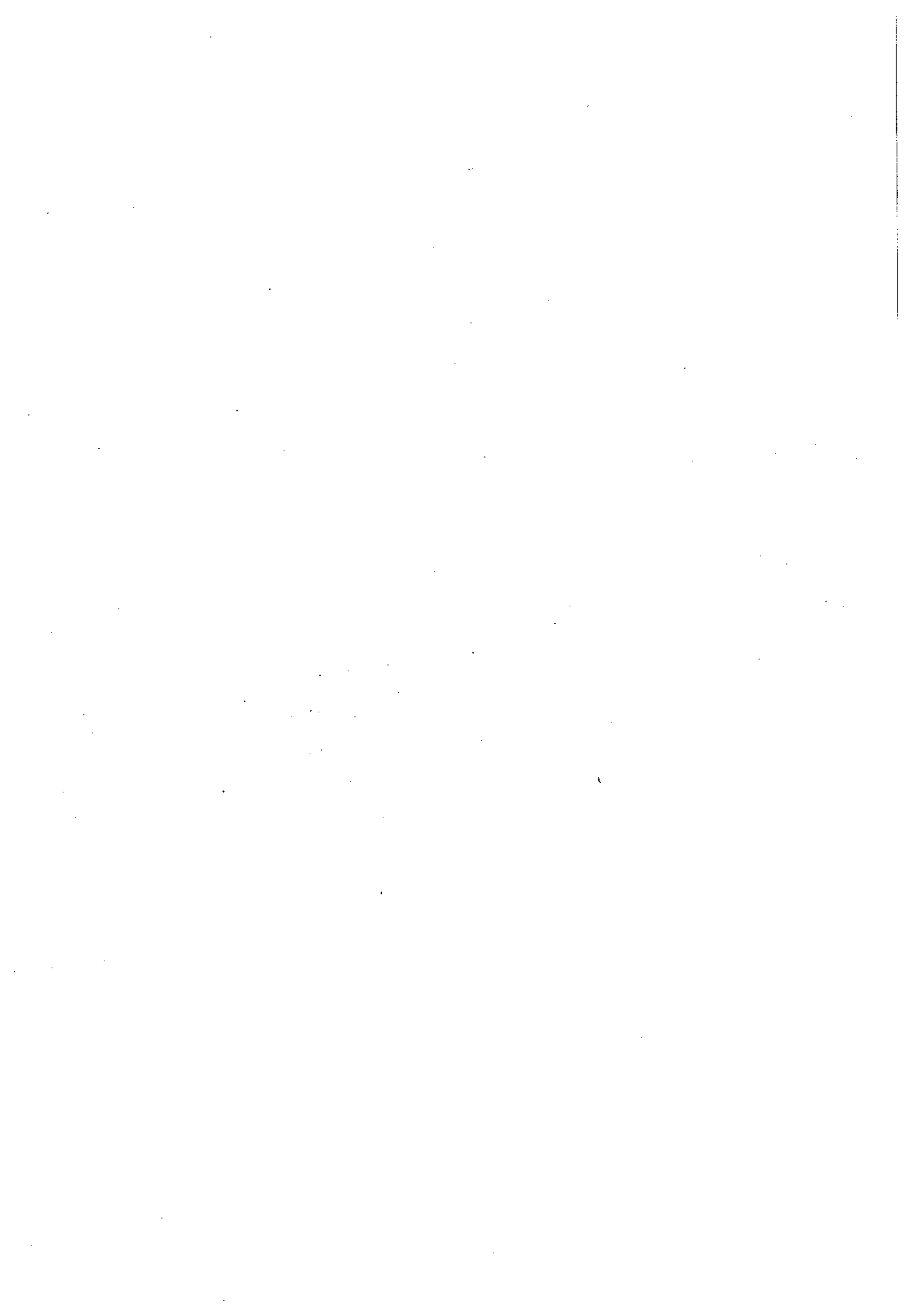
هذا هو للأسف نموذج الإنسان الذي يسعى المشروع الثقافي النيوليبرالي إلى تمريره في العقول، وصوغه في النفوس. إنه نموذج ساقط متهافت، لا بد من مدافعته، نموذج يظن أن كينونة ووجود الإنسان لا يتحققان إلا بالامتلاك، كما يقول إيريك فروم منتقداً هذا المفهوم الذي تشيعه ثقافة الحداثة. وإن سيادة هذا المفهوم لا بد من أن ينتهي بالإنسان إلى الدمار النفسي، وضنك العيش؛ لأنه إذا دخل في إيقاع الاستهلاك وامتلاك الأشياء، فإن هذا الإيقاع سيطحنه ويفنيه، ويفرغ حياته من المعنى والقيم؛ فالكائن الإنساني المنشغل بالاستهلاك الدائر حول «عالم الأشياء»، حسب تعبير مالك بن نبي، ينتهي إلى أن تستعبده تلك الأشياء، وهذا هو السائد الآن.

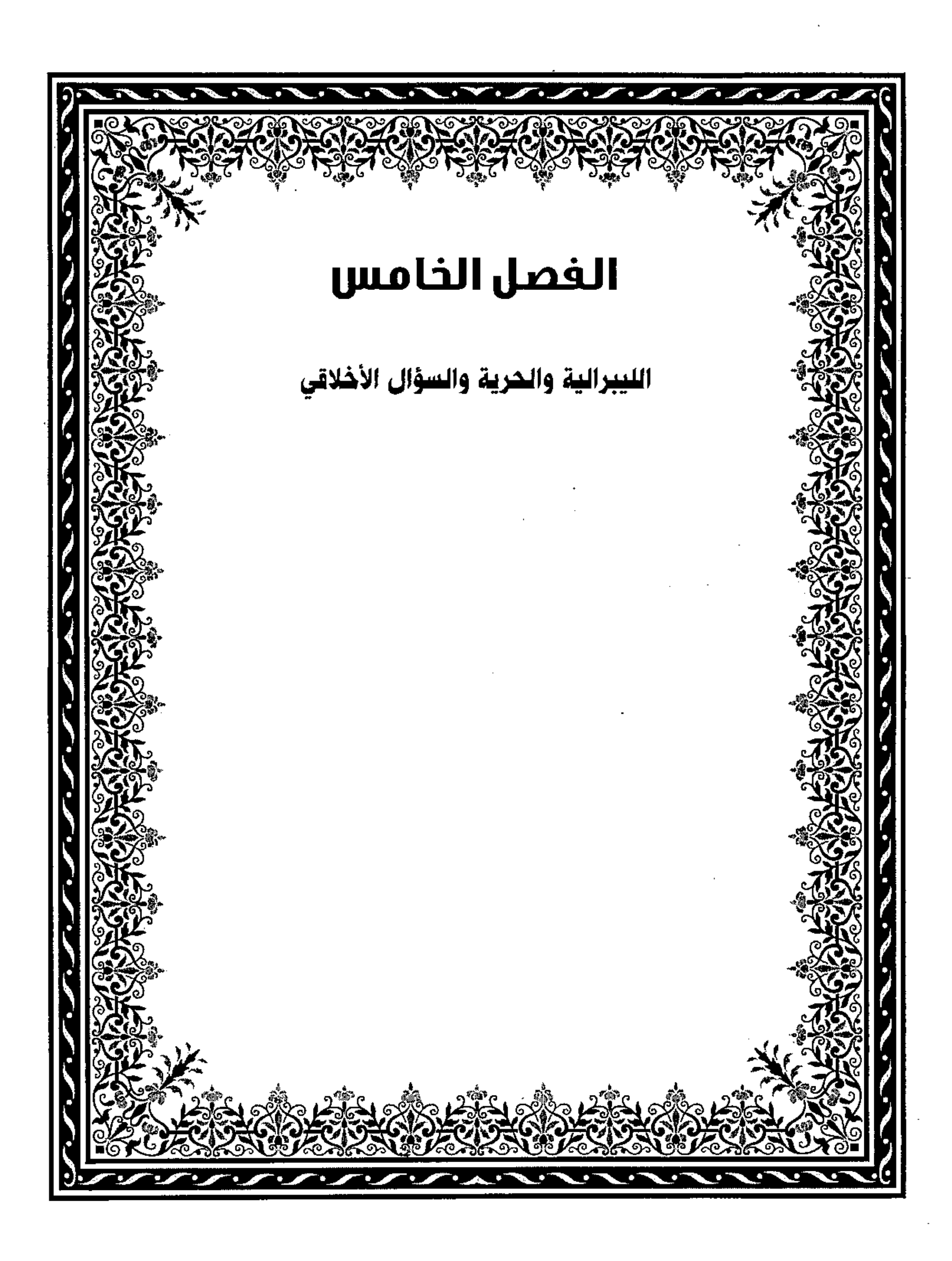
وإذا كان الفيلسوف الألماني كانط قد استشعر مبكراً، في القرن الثامن عشر، خطورة التحولات التي ستلحق البشرية بفعل الثورة الصناعية، فدعا إلى إنشاء أنثروبولوجيا فلسفية تعنى بدراسة الإنسان، فإن السياق الذي يسير فيه عصر العولمة هذا، يجعل الحاجة إلى هذا الوعي الأنثروبولوجي أوجب وآكد.

ونحن أمة الرسالة السماوية القرآنية، رسالة الرحمة للعالمين، ونفي الإكراه والاستعباد، نتحمل مسؤولية في الشأن الثقافي العالمي، مسؤولية مواجهة ومدافعة هذه الهيمنة الغربية، بتقديم البديل، أي المفهوم القرآني عن الإنسان والحياة، إنسان يتعاطى مع دفق الحياة وعالم الأشياء، لكن بشعور كريم ناظراً إلى الأشياء بوصفها مسخَّرة له، فلا يليق به من ثم أن يسخِّر نفسه لها وهو ذلك الإنسان الكريم عند ربه ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [الإسراء: ٧٠]، فينشغل بها انشغال العبادة حتى يسف ويهبط

إلى درك استذلال ذاته في سبيل امتلاكها.

إنّ عصر العولمة هذا يسكنه إصرار غريب على تشييء الإنسان، ولهذا فالبشرية اليوم تحتاج إلى ثقافة جديدة ترتقي باهتماماتها وأشواقها ورغباتها.





الفصل الخامس

الليبرالية والحرية والسؤال الأخلاقي



لعله من قبيل تكرار البداهات أن نقول: ليس هناك حرية مطلقة لا بالنسبة للفرد ولا بالنسبة للمجتمع؛ لأنه لا وجود لكائن إنساني غير خاضع لحتميات بيولوجية ومجتمعية، كما أنه لا إمكانية لتصور قيام مجتمع يجسّد مقولة الحرية بمدلولها الإطلاقي، أي بلا قيد ولا إشراط ولا حتميات. فالحرية بمعناها المطلق ليست سوى فوضى أو يوتوبيا حالمة. والحياة المجتمعية بما هي حياة أفراد وجماعات متعالقين بروابط، ومتخالفين في الأذواق والأفكار والمصالح، لا بدّ لكي توجد وتستمر من أن تتأسّس على قواعد وأعراف ونظم ومؤسّسات ينضبط لها الفعل الفردي ويمتثل.

بل حتى الأطروحة النيوليبرالية المأخوذة بالوهم الإطلاقي لمبدأ الحرية نجدها تستشعر أحياناً اختلال فهمها هذا لماهية الوجود الإنساني، وهذا واضح بشكل خاص عند روبير نوزيك في بحثه عن الشروط الكانطية القبلية لضمان وجود الحرية مع وضع حدود لها، وقد بسط ذلك بتوسع في كتابه «الفوضى، الدولة واليوتوبيا» Anarchy، State and Utopia الصادر سنة ١٩٧٤م. ونجد أيضاً عند النيوليبرالي ميلتون فريدمان استشعاراً بوجوب تقييد الحرية حتى على مستوى الفرد، حيث يقرنها بالقدرة على استشعار المسؤولية، فيقول في كتابه «الرأسمالية والحرية»: «إن الحرية ليست هدفاً قابلاً للتحقيق إلا بالنسبة لأفراد مسؤولين، فنحن لا نعتقد بحرية المجانين ولا بحرية الأطفال»[1].

إن لفظ الحرية في استعماله السياسي اليوم يكاد يُختزل في المنظومة الفلسفية والسياسية الليبرالية، فليس ثمة مذهب فلسفي أخذ من لفظ الحرية مادة لسنية لتسميته

(1) Milton Friedman، Capitalism and Freedom ، University of Chicago Press، 1982، p. 33.

غير المذهب الليبرالي، فاللفظ الأجنبي ليبراليزم Libéralisme يرجع من حيث الاشتقاق اللغوي إلى لفظ ليبرال libéral (الحر)، وليبرتي liberté (الحرية). لكن سيكون خطأ وقصوراً في تأويل الفلسفات وفهم نظم الاجتماع أن نعتقد أن المذهب الليبرالي - دون غيره من مذاهب واتجاهات الفكر - هو الوحيد الذي طلب الحرية وحاول تجسيدها في منظومته السياسية. مثلما أنه خطأ وقصور في فهم ماهية مثال الحرية أن نعتقد بأن النمط الحياتي الليبرالي هو تجسيد وموضعة لهذا المثال على صعيد العلاقات المجتمعية.

والسؤال الذي ينبغي الانطلاق منه لبحث علاقة الليبرالية بالحرية هو - ابتداء - ما دلالة مبدأ الحرية في النسق النظري والمجتمعي الليبرالي؟ ومشروعية هذا السؤال، بل ضرورته آتية من كون مفهوم الحرية ليس لفظاً منضبط الدلالة حتى يكون مجرّد التسمية به واستعماله، إمساكاً بدلالته الكاملة، وتسييجاً لها داخل الإطار المذهبي المسمّى بها، فكما يقول مونتيسكيو في كتابه «روح القوانين»: «ليس هناك لفظ تلقى من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقاه لفظ الحرية». ومن ثم يصح لنا أن نقول: إن المذهب الليبرالي - على فرض كونه جدلاً مذهب الحرية- لا يمكن له أن يجسّد منها إلا دلالات معيّنة من بين دلالاتها الكثيرة التي بلغت من التعدّد والتنوع حد الاختلاف والتناقض. ومن ثم فالسؤال عن معنى الحرية وتحولات دلالاتها مطلب منهجي ضروري لمقاربة هذه الفلسفة السياسية لنبصر ما نمط الحرية الذي تتبناه في رؤيتها الفلسفية، وتسعى إلى تجسيده في واقعها.

هذا من حيث علاقة الليبرالية بمفهوم الحرية. لكن طرح الدلالة التحررية للمذاهب الليبرالية ومساءلتها وبيان محدّداتها، لا بدّ أن يخلص بنا إلى طرح مفهوم آخر متعالق مع الحرية، وهو مفهوم الأخلاق.

فهل يمكن الحديث عن وجود أخلاق ليبرالية؟ أم أن الليبرالية بوصفها نزعة تحررية فردانية تناقض ماهية النسق الأخلاقي بما هو نسق يقوم على الإلزام؟

لكن هل بإمكان الليبرالية أن تبلور نظرية مجتمعية دون استشعار الحاجة إلى تأسيس منظومة أخلاقية؟

١ - في المدلول الليبرالي للحرية:

في التأريخ لمفهوم الحرية من منظور ليبرالي يحرص المفكرون الليبراليون الغربيون على التوكيد على تطور دلالي مهم شهده المفهوم في تاريخ الثقافة والاجتماع الأوروبي، وهو أنه في القديم لم تكن الحرية ترتبط بالكائن/ الفرد، بل ترتبط بالمدينة/ الدولة. بمعنى: أن الحرية عندما كانت تستعمل كان صدقها الدلالي في الواقع يرتبط بتحرير مدينة من سلطة غازية، وليس تحريراً للفرد، وإطلاقاً لقدراته الفكرية والتعبيرية والسياسية... لقد كان وعي الحرية في المجتمعات التقليدية وعياً بمفهوم جمعي يخص أرضاً أو شعباً أو جماعة، أما الفرد، فلم تكن له هويته ككينونة متفردة متميزة، بل كان يُنظر إليه من جهة انتمائه إلى قبيلة أو عشيرة... بمعنى: أن هويته كانت موصولة ومتماهية مع هوية الجماعة، وكان أناه الفردي ذائباً في أنا الجماعة التي ينتمي إليها عضوياً وإثنياً ودينياً.. إلخ.

ولذا يحرص الفكر الليبرالي على إرجاع ميلاد الحرية بمدلولها الفردي إلى القرن الثامن عشر؛ أي إلى نظرية العقد الاجتماعي التي ستنتهي، مع التحولات السوسيولوجية والسياسية التي شهدها عصر الأنوار، إلى اندلاع الثورات (الإنجليزية والفرنسية...)، التي كانت إيذاناً بالانتقال من النمط المجتمعي التقليدي الإقطاعي إلى نمط مجتمعي بورجوازي ليبرالي.

لقد ارتبط المدلول الفردي للحرية بالتأسيس لنظرية الحقوق المتعلقة بذاتية الفرد الإنساني بوصفه كائناً عاقلاً ومساوياً لغيره بالطبيعة، لكن التنظير للحقوق الطبيعية وتصنيفها وتعدادها لم يمنع من بقاء مفهوم الحرية في غموضه وصعوبة قبضه معجمياً من خلال قالب دلالي منضبط ومبرّئ من الانزياح؛ فحتى الفلسفة الأنوارية التي انشغلت بالمسألة السياسية، وقاربتها إشكالياً ومفاهيمياً من منظور قانوني من خلال مساطير وقواعد ونظم، استشعرت غموض مفهوم الحرية واستغلاقه، وصعوبة إنجاز حد ماهوي أو حتى حد استقرائي لملامحه. ولذا فالمفارقة التي نلاحظها هي أن فلاسفة الليبرالية المعاصرين - ومفكري الأنوار قبلهم - المنشغلين بتجسيد الحرية من خلال تقنينها، لم يجدوا مسلكاً لتعريفها، إلا انتهاج المقاربة النفسية! فموريس فلامان - مثلاً - عند استخلاصه للحقوق الطبيعية والمدنية استدرك أنها، رغم تعددها وكثرتها، لا تستنفذ دلالة المفهوم ولا تستوعب وساعته. أما ما هي هذه الدلالة التي يشير إليها فلامان فهي ما نلمسه في قوله: «إننا نحس أننا أحرار، أو أننا لسنا أحراراً. .» ويضيف: «إن الحرية هي رائحة تشم»[1]. إنه نوع من التعلق بمقاييس الاستشعار النفسي للحرية، بعد الوعي بصعوبة تقديم مدلول قابل للضبط. ولتوكوفيل - ذاك الذي يعدُّه الليبراليون مونتيسكيو الثاني - تعبير مجازي يفيد المعنى ذاته، حيث شبَّه الحرية بالهواء عندما قال: «يظهر لي أن الحرية تشغل في عالم السياسة الموقع الذي يشغله الهواء في العالم الطبيعي»، بمعنى: أن الحرية هي هواء نتنفسه، وغيابها يُحَسُّ به مثلما نحس بالاختناق عند نقص الهواء.

صحيح أن المقاربة النفسية التي لجأ إليها فلامان ومن قبله توكوفيل، ليست مبنية من الناحية المعرفية على أساس مكين، إذ جلي أن غياب الحرية ليس كغياب الهواء،

(1) Maurice Flamant، op cit، p13.

وليس الشعور بنقصها عند الأفراد والشعوب على هذا النحو التلقائي الذي يتحدثان عنه؛ فليست ثورات الشعوب الطالبة للحرية ناتجة عن مجرد غيابها، بل هي وعي بغيابها، إذ ثمة فارق كبير بين مجرد غياب الشيء وبين استشعار غيابه.

لكن مسلك توكوفيل وفلامان يفيد ما أكدناه سابقاً وهو صعوبة التحديد الدلالي الجامع المانع لمعنى مفهوم الحرية، ولذا ما ألجأهما إلى هذه المقاربة النفسية والإيغال في التشبيه المجازي، إلا غموض الدلالة وزئبقية المعنى.

وفضلاً عن هذا الغموض فإن مفهوم الحرية تعرَّض في الفلسفة الليبرالية لتطور دلالي خلص به إلى تغييرات سيمانطيقية جذرية. ومن ثم يجوز القول: إن الخطأ الذي يقع فيه كثير من المتحدّثين عن الحرية بمدلولها الليبرالي هو تحديدهم لها بدلالة واحدة وكأنها لم تتلق في سياق تطور الفكر والاجتماع الغربي سوى معنى واحداً! بل إنهم بتحديدهم الدلالي هذا يذهلون عن هذا التطور، فتراهم يكررون المعنى الأنواري لحرية الفرد، وهم يحسبون أن هذا المعنى هو ما يعبّر عن المشروع الليبرالي ويحدد ماهية الحرية داخله!

ولتصويب هذا المنزلق في مقاربة المفهوم لا بدّ من انتهاج الرؤية التاريخية لبحث تطور التحديد الدلالي الذي أنتجه العقل الليبرالي منذ عصر الأنوار الذي شهد ميلاد النظرية السياسية الليبرالية.

لكن من أجل الإحاطة بنظرية الحرية في الفكر الغربي، لا بد من الرجوع إلى ما قبل زمن الأنوار، وتحديداً لا بد من العودة إلى القرن السادس عشر، حيث سنجد أن مفهوم حرية المَلَكَةِ الفكرية للفرد سيبدأ في التبلور مع حركة الإصلاح الديني، إذ معها برزت المناداة بإطلاق التفاعل الحر للفرد مع النص المقدّس، وتحريره من سلطة

التأويل الكنسي. وهنا يمكن أن نعدَّ هذه الحركة أول تمظهر لإرادة الحرية المعرفية.

صحيح أن مقام العقل في النسق المعرفي للإصلاح الديني الأوروبي كان مقاماً خافضاً ومحتقراً، فسواء عند لوثر أو كالفن أو زونجيلي لا نجد للعقل أي تقدير، لذا فرفضهم لوصاية الكنيسة على الفرد لم يكن يرادف عندهم إطلاق فعالية التأويل العقلاني، بل كان مجرد إطلاق لتفاعل وجداني وشعوري مع النص خارج الوصاية البابوية وتفسيرها الأحادي.

لكن هذا الجانب الذي أغفلته حركة الإصلاح الديني؛ أي تحرير فعل التفكير والتأويل العقلاني، هو ما سيأتي القرن التالي (السابع عشر) للتوكيد عليه، مع تأسيس الأنساق العقلانية (الديكارتية، والسبينوزية، واللايبنيزية)، فقد كان هذا القرن الديكارتي مؤشّراً تاريخياً على بدء التأسيس الفلسفي للحداثة بميلاد الكوجيتو، الذي كان توكيداً على الحرية الفكرية للفرد في المساءلة والشك والبحث عن الحقيقة. وميلاد الفرد في المشروع العقلاني الديكارتي كان ميلاداً لحريته بوصفه ذاتاً مفكرة تحمل بداخلها البداهات الفطرية الحاملة للحقيقة. وتلك ثورة معرفية تحريرية كبيرة بالقياس إلى التقليد الثقافي القروسطوي الذي كان يرى الحقيقة محايثة للكتاب المقدّس لا غير! إذ جاء ديكارت فجعلها محايثة للعقل!

صحيح أن الممارسة الشكية كفعل إبستمولوجي مشروط منهجياً بقواعد ومعايير لم يطرحها ديكارت بوصفها مسلكاً عقلياً قابلاً للتشغيل من قِبَل كل الأفراد، بل جعلها ممارسة مخصوصة بأفراد مخصوصين، أي القادرين على انتهاج هذا الموقف الفكري التحرري، والاقتدار على أدائه وَفْق شرائط المنهج. كما أن ديكارت كان شديد الاحتراس من ممارسة الحرية الفكرية في إطلاقها، حيث ظل النسقان الأخلاقي والديني عنده خارج فعل الشك المباشر، لكنه بتقريره لمنهج التفكير الفردي القائم

على أولوية الشك، وامتحان المسبقات الفكرية في محكمة العقل والبداهة الفطرية ومعياري الوضوح والتميز؛ كان يؤكد تحرير الوعي وإطلاقه من قيد السلط الرمزية والمجتمعية.

لكن في المشروع الفلسفي الديكارتي جانب ضامر في مفهوم الحرية لم يجرِ التوكيد عليه، ولم يكن السياق التاريخي والشرط الاجتماعي والسياسي يسمح ببروزه، وهو التحرير السياسي للفرد، حيث اقتصر مشروع ديكارت على تحرير فعل التفكير لا فعل السياسة.

وتأسيساً على ما سبق، يمكن أن نستجمع ملامح تطور فكرة الحرية بالقول:

إذا كانت حركة الإصلاح الديني حرّرت الفرد من إطلاقية السلطة التأويلية الكنسية، وإذا كانت الديكارتية حررت الفرد بوصفه ذاتاً مفكّرة، فإن القرن الثامن عشر سيحرر الفرد بوصفه ذاتاً سياسية، من خلال التوكيد على مفهومي الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي.

لقد ركز عصر الأنوار على التحرير السياسي، فأنجز بذلك الميلاد الفعلي للنظرية السياسية الليبرالية، إذ سيجري فيه تمثل الفرد بوصفه كائناً سياسياً، والتأسيس لفكرة الحرية الليبرالية بوصفها لفظاً دالاً على إطلاق كينونة الفرد من قيد الاستبداد، فحرية الفرد تمثلها الفكر السياسي الأنواري في القرن الثامن عشر بوصفها حقاً نابعاً من طبيعة الكائن الإنساني. لذا رغم بعض الاستثناءات، ورغم الشرط السوسيولوجي المتمثل في اضطرار المجتمع إلى تحرير القن، فإن الوعي الأنواري استجاب لشرطه على المستوى النظري بتقعيد فكرة الحق الطبيعي (جون لوك، مونتيسكيو، وروسو...)، فأصبحت الحرية عنده تبدو - ولو نظرياً - حقاً للإنسان برسم ذاتيته الإنسانية.

غير أن ليبرالية القرن التاسع عشر ستنقلب على هذا المفهوم؛ إذ معها لم تعد الحرية تقدَّم بوصفها استحقاقاً طبيعياً للكائن الإنساني برسم إنسانيته، بل تم تغيير مدلول الحرية وماصدقها أيضاً؛ فأصبحت لا تعني سوى حرية الفرد المالك! وذلك قلب جذري للمدلول الماهوي للإنسان من إنسان عاقل إلى إنسان اقتصادي Homo Economicus. وبذلك استوت الفلسفة الليبرالية بوصفها منظوراً اقتصادياً يبتذل الحرية ويختزلها إلى مجرّد دال على حرية القوة الاقتصادية. ولا يزال هذا التصور ناظماً للوعي الليبرالي وسائداً في خطابه إلى اليوم.

وبذلك يصح أن نقول: إن الليبرالية، بدءاً من القرن التاسع عشر وإلى اللحظة الراهنة، ليست دعوة إلى حرية الفرد بوصفه كائناً إنسانياً، بل هي دعوة إلى حرية الفرد بوصفه مالكاً اقتصادياً؛ مالكاً لأدوات الإنتاج ليس بمدلولها المادي المختزل في السيولة النقدية والتقنية الآلية والثروة الطبيعية، بل بمدلولها الموسع بوصفها ثروة. ومن ثم ينبغي إعادة النظر في المذهب الليبرالي والاحتراس من الوقوع في شرك لغته الدعائية التي تسوّقه بوصفه مذهب الحرية؛ لأنه في حقيقته مجرد أيديولوجية تتقصد تحرير القوة الاقتصادية، ومن ثم فهي تنتهي إلى التأسيس لاستبداد الرأسمال.

بل إن هذا الابتذال الاقتصادوي للحرية يتجلى بوضوح في طريقة فهم الليبرالية للمفاهيم المتعالقة مع مفهوم الحرية؛ فمفهوم الديموقراطية - مثلاً - لم يعد في المذهب النيوليبرالي دالاً على حرية الشعب في حكم نفسه بنفسه، بل هو أيضاً سيجري تغليفه بمدلول اقتصادوي! ويكفي دليلاً على ذلك تأمّل التحليل الذي أنجزه النيوليبرالي روبير نوزيك في كتابه «الفوضى، الدولة واليوتوبيا» Anarchy، State and Utopia لمفهوم الديموقراطية، حيث ينتهي إلى أن النظام الديموقراطي يضطر «كل فرد بالغ إلى

أن يبيع نفسه ويصبح مساهماً»، ومن ثم تصبح الديموقراطية - حسب تعريف نوزيك - هي «امتلاك الشعب بالشعب من أجل الشعب»[1].

هكذا لا تعود الديموقراطية تقارب من مدخل التحرر، بل من مدخل الامتلاك بمدلوله الاقتصادي تحديداً. ولا تعود حرية الكائن الإنساني تقارب من مدخل أنواري أي انطلاقاً من مدلوله بوصفه كائناً إنسانياً، بل من مدخل اقتصادي يُختزل فيه الإنسان في الكائن المالك. بل أكثر من ذلك، ينتهي الأمر مع النيوليبرالية إلى أن يُنظر إلى الفرد ليس بوصفه مالكاً يبيع ويشتري، بل بوصفه شيئاً مباعاً! أي مجرد قطعة يلوكها الترس الاقتصادي.

٢ - في الأخلاق الليبرالية:

ليس ثمة تحليل نقدي وُجِّهَ إلى الفلسفة الاجتماعية الليبرالية، إلا وانتبه إلى هامشية القيمة الأخلاقية في رؤيتها إلى ما ينبغي أن ينظم علاقة الأفراد، ونوع القيم التي يجب أن تضبط ترابطهم داخل المجتمع. لذا حق لنا أن نصحب عنوان هذه السطور بعلامة تعجب؛ ذلك لأن نسب الأخلاق إلى الليبرالية أمر مشكوك فيه ابتداءً، فالخلق مجموع من القيم والقواعد الواجب امتثالها من قِبَل الفرد في سلوكه وعلاقاته مع الآخر. وبين التخلق والتحرر فاصل ومائز دلالي وفعلي لا سبيل إلى إنكارهما.

قد يقال، دفاعاً عن تلازم الحرية والأخلاق، إن الكائن الإنساني ما كان كائناً أخلاقياً إلا لكونه حراً، فالأخلاق فضلاً عن طابعها الإلزامي هي أيضاً التزام نابع عن قدرة على الامتثال للقيمة الخلقية أو خرقها. ولا يمكن أن نحكم على سلوك

---

(1) Pierre Le mieux، L‹anarcho-capitalisme، Paris، Presses Universitaires de France (Que sais-je؟ no 2406)، 1988، p.82.

ما بكونه امتثالاً للقيمة أو خرقاً لها إلا إذا كان صادراً عن ذات مختارة لا ملزمة. ولهذا فالسلوك الحيواني لا يندرج ضمن السلوكات الأخلاقية؛ لأنه صادر عن فعل غريزي، وهذا في تقديري صحيح، لكننا هنا لا نتحدث عن مقوّم الفعل بل عن مبدأ المذهب، فالليبرالية بوصفها مذهباً يطلق الفردانية من أي ضابط قيمي غير ضابط المنفعة المحددة كمياً، أراها تتضاد مع أساس القيم الأخلاقية. ومن هنا، يجوز لنا أن نقول: إنها سواء أكانت فلسفة اقتصادية أم نسقاً مجتمعياً فهي تقف مهزوزة أمام سؤال الأخلاق؛ لأنه ليس لها في مرجعيتها النظرية، ولا في تطبيقها المجتمعي ما يمكن أن يسند القيم الأخلاقية بما هي التزام يتعالى على النفعية الفردانية. فالرؤية الليبرالية للاجتماع تتأسس على منظور فرداني يتقصد الربح المادي والمنفعة الشخصية؛ وبذلك فهي عاجزة عن تبرير ذاتها بوصفها فلسفة تتقصد بناء الحياة المجتمعية، لاحتياج هذه الحياة - لا بد - إلى الأساس الأخلاقي المتعالي على المصلحة الفردانية، ليكون أساساً شارطاً لها لا مشروطاً بها.

والواقع أن هذا الاختلال الذي يعاني منه مفهوم القيمة الأخلاقية داخل النسق الفلسفي الليبرالي لا يعيه ناقدو الليبرالية فقط، بل يستشعره حتى دعاتها. ولنأخذ كدليل على ذلك المؤرخ الليبرالي موريس فلامان في كتابه «تاريخ الليبرالية»، حيث نجده يستحضر النقد الأخلاقي الموجّه لمذهبه، وبعد أن يعترف بأن هذا النقد من أكثر الانتقادات تداولاً حول الفلسفة الليبرالية، يحاول الدفاع عن أخلاقياتها، من خلال ما أسماه بوجود «أخلاق عملية»!

فما هي محدّدات الأخلاق العملية الليبرالية؟

يرى فلامان أنها ثلاثة، هي: «١- التأكيد على فعل الادخار، الأمر الذي يستلزم نوعاً من التقشف.

٢- احترام العقود سواء المكتوبة أو غيرها (كاحترام الكلمة)، وهو ما كان يعكس منذ القديم الاحتراس من خيانتها .

٣- المسؤولية: بحيث إن الإخفاق البسيط يجب أن يؤدي صاحبه الثمن عليه»[1] .

هذا هو دفاع فلامان عن أن الليبرالية لها أخلاق. لكن عندي هنا ملاحظتان اثنتان؛ الأولى: شكلية، والثانية: مضمونية، أما من حيث شكل دفاعه؛ فأرى أن ما كتبه فلامان هو بحد ذاته توكيد على هامشية الأخلاق في المنظومة الفلسفية الليبرالية، وآية ذلك: أن الصفحات التي خصصها لبحث المسألة الأخلاقية لم تجاوز في كتابه صفحة ونصف! ويكفي هذا دليلاً عكسياً على ما حاول فلامان إثباته، فدفاعه عن وجود أخلاقية ليبرالية جاء على قدر من الاحتشام والانكماش والاختزال، فكان بذلك دالاً على غياب ما أراد التوكيد على حضوره!

أما الملاحظة الثانية؛ فإن هذه المبادئ الأخلاقية ذاتها، التي أعلنها بوصفها برهاناً على وجود أخلاق ليبرالية، ودليلاً للدفاع عنها ضد الانتقادات الموجهة لها، نراها تفتقر إلى المبدئية الأخلاقية، حيث إنها مصاغة في لغة تجارية لا تفرّق بين التعاقد الإنساني حول مثل الحياة وقيمها، وبين التعاقد التجاري القائم على مفاهيم الثمن والبيع والشراء ومقدار الادخار.

لنتأمل مبدأ المسؤولية الذي هو محدد أساس من محددات الفعل الأخلاقي، ولننظر كيف ابتذله فلامان بتأسيسه على مفهوم الثمن حيث يقول مفسراً إياه: «إن الإخفاق البسيط يجب أن يؤدي صاحبه الثمن عليه»[2]. وكذلك الشأن بالنسبة

(1) Maurice Flamant، op cit، p18.
(2) ibid.

للمبدأين الآخرين (التأكيد على فعل الادخار، واحترام العقود)؛ إنها مفاهيم تفضح بصريح بنيتها اللسنية الابتذال الاقتصادي للقيم الأخلاقية من قِبَل الفلاسفة الليبراليين.

إن دفاع فلامان عن الأخلاقية الليبرالية، ودفاع غيره من الليبراليين، يكشف أن أفضل ما يؤكّد الإفلاس الأخلاقي لليبرالية هو استحضار دفاع الليبراليين عن أخلاقيات مذهبهم؟! فبعض المدافعين يحرص على القول بأن الليبرالية محايدة فيما يخص الأخلاق (مبدأ الحياد الأخلاقي)، وهذا أيضاً دفاع معكوس يثبت ما يحسب أنه ينفيه؛ فالحياد الأخلاقي الذي تزعمه الليبرالية لنفسها هو إثبات لعجزها عن تأسيس المسألة الأخلاقية على نحو يبلور نظرية قابلة لأن تتسمى حقاً بالأخلاقية. فما اختارت الحياد إلا لعجزها عن إيجاد نقطة ارتكاز لموضعة موقفها وترسيخه.

كما أن ما يؤكد إفلاس هذه النزعة المذهبية هو النظر في مرجعيتها الفلسفية، وبحث أصولها النظرية التي سعت إلى التأسيس والتنظير للمحدد الأخلاقي، حيث سنجد أن ما انتهت إليه يثبت عدم استحقاق نتاجها لأن يُسمَّى فلسفة أخلاقية أصلاً. ودليلي على ذلك: هو النظر في أكبر أصل نظري للأخلاق الليبرالية، ذاك الذي يتمثل في الإسهام الفلسفي لجيريمي بنتام، فهو يعدُّ في هذا السياق اسماً مرجعياً من جهتين:

من جهة ريادته؛ حيث كان أول من وسع من المنظور الليبرالي ونقله من مستوى التفكير في العلاقة السياسة، إلى بحث العلاقة الأخلاقية.

ومن جهة ثانية؛ لأنه كان أول من أسّس نسقاً نظرياً أخلاقياً مترابطاً، لم ينحصر في تحديد المبادئ، بل وصل إلى حد التأسيس لمعايير قياسها.

لقد انتهى بنتام، بنزعة موغلة في تجريد القيم الأخلاقية من كل أساس مرجعي متعالٍ، إلى أن المبدأ الأخلاقي الوحيد هو مبدأ المنفعة بمدلوله الخاص الفردي، ولم يستطع التخفيف من فردانية نزعته بتوكيده على دور الدولة في ضمان النفع لأكبر عدد من الأفراد؛ فهو في منطقه يخلص إلى أنه يجب على الفرد أن يتحقق من المنفعة التي تعود عليه هو ذاته من الفعل قبل أن يقوم به. ووَفْق هذا المنظور المادي سيذهب بنتام، مستنداً على هيلفيتيوس وبريستلي، إلى التأسيس «لعلم حساب اللذة والآلام»، قاصداً أن يكون معياراً لقياس السلوك الأخلاقي والعملي قياساً كمياً. وبما أن المبدئية الأخلاقية هي المنفعة، فقد كان لازماً على هذا العلم أن يؤسس لطريقة تمكّن من قياس اللذة، تلك التي يصنفها بنتام إلى نوعين: «متجانسة» و«غير متجانسة»، فالأولى يمكن قياسها كمياً من خلال سبعة محدّدات، هي:

١- المدة: وهو محدّد لقياس المدة الزمنية للذة، فاللذة المستمرة، أو الممتدة زمنياً أفضل من اللذة العابرة.

٢- الشدة: أي قياس مدى قوة اللذة أو ضعفها.

٣- التيقن من الإنجاز: حيث إن اللذة المؤكد حصولها أفضل من تلك التي نشك في إنجازها.

٤- القرب: أي أن اللذة العاجلة أفضل من اللذة الآجلة.

٥- الخصب: أي النظر في مدى أن تثمر اللذة لذات أخرى.

٦- الصفاء: أي أن تكون اللذة خالصة غير مصحوبة بالألم.

٧- الامتداد: أي قياس مدى تعدي اللذة من الفرد إلى حصولها من أفراد آخرين.

ولا يعني مبدأ الامتداد هذا أن بنتام ينقذ أخلاقيته من الفردانية، بل إنه هو نفسه يحرص في شرحه لمبدئه على القول بأن الفرد عندما يتقصد تحقيق منفعته، فإنه «عفوياً» يطلب لغيره اللذة، ولا يطلبها له قصدياً، فمنفعة التاجر مرتبطة بمنفعة المشتري من جهة غير قصدية. لكن هذا لا يمنع من القول صراحة: إن مفهوم الغيرية حاضر في الوعي الأخلاقي البنتامي، وإن لم نجد له ضمن نسقه ما يدعمه فعلياً.

ويحرص بنتام على التوكيد أن مقياس الكم قابل لقياس ما يسميه باللذات المتجانسة، غير أنه عندما يبحث اللذات غير المتجانسة، كلذة القراءة مثلاً وغيرها، فإنه اعترف بصعوبة حسابها كمياً، لذا نجده يبحث عن مقياس آخر يقاربها به. لكن لا ينبغي أن يذهب الظن بالقارئ إلى أن المقياس الذي سيقترحه بنتام لقياس اللذات غير المتجانسة سيكون مقياساً معيارياً قيمياً وغير كمي، بل هو أكثر إيغالاً في التكميم مما يظنه بنتام نفسه؛ فالمفارقة المثيرة للانتباه هي أن المقياس البديل الذي وضعه لا يخرج بتاتاً عن الرؤية الكمية النفعية التي تحكم منظوره الليبرالي ككل؛ ذلك لأنه رأى أن هذه اللذات غير المتجانسة يمكن قياسها بـ«المال»! أي يجب على الفرد أن يقيس تلك اللذة بمقدار ما يصرفه من مال لتحصيلها، فإذا كان المبلغ المالي الذي تحتاجه مكلفاً يجب أن يعرض عنها إلى لذة أقل منها كلفة.

هذه هي خلاصة الفلسفة الأخلاقية البنتامية التي تشكل الأساس المرجعي للمنظور الليبرالي، وتأمّل هذه الفلسفة يكفي دليلاً على هامشية الأخلاق في نسقها التصوري والاجتماعي. وحتى محاولة التخفيف من لا أخلاقيتها بسبب نزعتها الفردانية، التي قام بها جون ستيورات مل لا نجد لها ما صدقها في المنظور والواقع الليبرالي اليوم، فالأخلاق لم تعد قيماً عليا والتزاماً، بل مجرد قيم تجارية تقاس كمياً بمبدأ المنفعة في

مردودها الفردي.

لذا يصح أن نقول: إن الفلسفة الأخلاقية الليبرالية هي في جوهرها غير أخلاقية، بل لن نبالغ لو قلنا: إنه لم يسبق لمذهب فلسفي أن ابتذل الأخلاق وحول قيمها إلى تُعايَرَ بأوراق البنكنوت، مثلما فعلت الليبرالية بنزعتها البنتامية الموغلة في الرؤية النفعية. فحتى المذهب الأبيقوري - الذي يُشاع عنه بكونه مذهب اللذة - لم يسقط في هذا المزلق، حيث إن النظر المقارن يكشف أن الأخلاق الليبرالية أخس من الأخلاق الأبيقورية، وما خلص إليه بنتام هو أكثر إيغالاً في حسية مبدأ المنفعة واللذة، وهذا ما لم يقل به حتى الحكيم الإغريقي أبيقور الذي يُعد عند كثير من المتحدثين عن نظريته الأخلاقية مثالاً للميوعة والإيغال في اللذة. وهنا لا بد أن نصحح أولاً هذا التأويل الخاطئ للفلسفة الأبيقورية؛ لأنه يقوم على تحريف لدلالات نصوصها؛ فاللذة عند أبيقور إن كانت مطلباً طبيعياً وغريزياً، فإن الحكمة تقتضي - حسب أبيقور - أن نقنع بحد أدنى من اللذات، أي تلك التي تكون طبيعية وضرورية. بل يذهب موغلاً في تقشف الحكماء إلى أن الجنس لذة غير ضرورية، حيث يميز بين اللذات الحسية والمعنوية، رائياً أن الفعل البشري يتقصد بالأساس اجتناب الألم، واضطرابات النفس، وعند غياب الألم لا يشعر بالحاجة إلى اللذة.

إن الفلسفة الأبيقورية هي نفي للحاجة إلى اللذة باستبعاد الألم. فاللذة عنده هي أن يعيش الإنسان في «سلام روحي»، مجتنباً الألم، ومقلّلاً من حاجاته إلى أقصى حد ممكن.

هذا هو المعنى الأخلاقي العميق الذي ذهل عنه الفكر الشائع المؤول للأبيقورية تأويلاً محرفاً.

وفي سياق المقارنة بين الأخلاقيتين الأبيقورية والليبرالية، لا بد أن نشير إلى أن أبيقور يميّز، في بحثه في النفس الإنسانية، بين نوعين من الرغبات: طبيعية وعبثية، بينما الليبرالية ليس عندها أي تمييز مبدئي، فكل رغبة/ طلب، ولو كانت عبثاً، تجب الاستجابة لها في السوق بالعرض، من أجل تحقيق الربح المادي. بل إن صناعة الذوق الاستهلاكي عن طريق الأنظمة الإشهارية التي يعتمد عليها النسق الاقتصادي الليبرالي، يذهب إلى خلق رغبات عبثية، وتحويلها إلى حاجات وعوائد استهلاكية من أجل إدخال الفرد في دوامة النمط الاستهلاكي.

وختاماً نقول: تأسيساً على ما سبق ندرك أن وضع علاقة تلازمية بين الليبرالية والحرية، والحرص على المرادفة بينهما من قِبَل التيار الليبرالي هو وضع خاطئ يقوم على تحريف وتزييف ليس لمثالية المفهوم فقط، بل أيضاً للسياق التاريخي لليبرالية ذاتها. وقد أكدنا فيما سبق أن المعنى الأنواري لحرية الكائن الإنساني قد تم تحريفه من قِبَل الليبرالية ليستحيل إلى تحرير الكائن المالك تحديداً، وإطلاق فعله دونما حاجز قيمي أو مصلحي عام. ومن ثم جاز لنا أن نقول: إن الفلسفة الليبرالية ابتذلت مفهوم الحرية واختزلتها إلى مجرّد دال على حرية القوة الاقتصادية ليس غير.

أما من حيث علاقة الليبرالية بالأخلاق فقد أكدنا فقر المعنى الأخلاقي داخل هذه الفلسفة، بل ذهبنا أبعد من ذلك فقلنا: إن «الأخلاق» الليبرالية هي الأحق بأن تُنعت بالأبيقورية - ليس بمدلولها الأصيل عند أبيقور، بل بمدلولها الشائع كطلب للالتذاذ الحسي والنزوع الفرداني-؛ لأنها تنظر إلى الكائن الإنساني جسداً، وتستجيب له بوصفه كينونة جسدية ذات غرائز تطلب الالتذاذ والإشباع. هذا دون أن تضع في الحسبان الأبعاد المعنوية في كينونة الإنسان، وهي الأبعاد التي أبصرتها الحكمة الدينية والفلسفية منذ أقدم تجلياتها الفكرية.

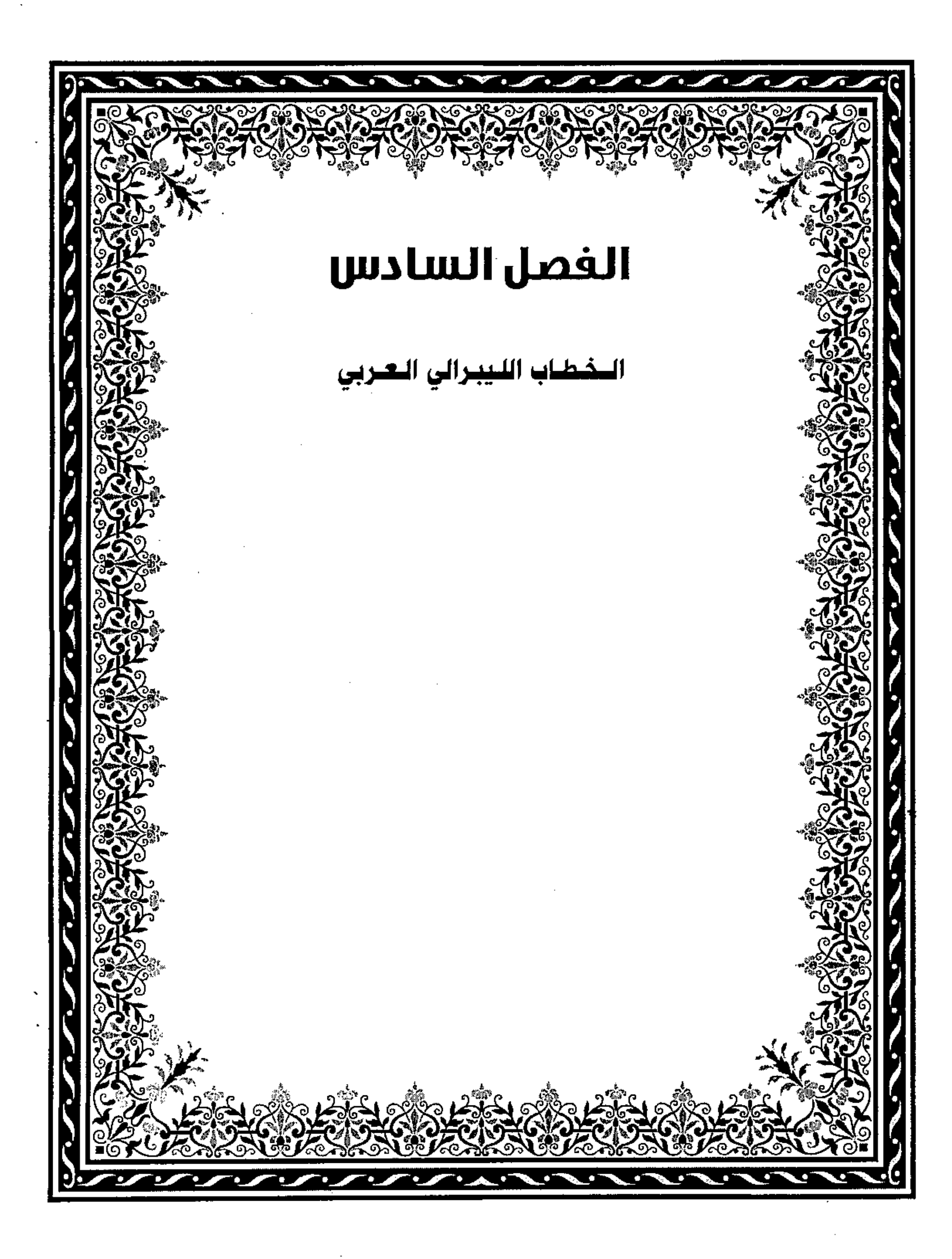
وخلاصة القول: إن الليبرالية اليوم ليست في مبدئها الأخلاقي - أو غير الأخلاقي- إلا امتثالاً لمقولات بنتام، ولن نبالغ لو قلنا بلغة الاستهجان: إذا جاز لليبراليين أن يفخروا بشيء في مسألة الأخلاق فليفخروا بالمقياس الكمي البنتامي، إذ أكدوا بذلك أنهم الوحيدون - من دون أهل النظر والفكر- الذين استطاعوا أن يمسخوا القيم والمبادئ الأخلاقية ويعبّئوها داخل صندوق كمي قابل للقياس. ولا عبرة بتمييزهم بين أنواع القيم، فقد ذهب مؤسس النظرية الأخلاقية الليبرالية جيرمي بنتام إلى القبض حتى على القيم التي اعترف بكونها غير قابلة للقياس الكمي، فقاسها بالمقدار المالي!

لكننا عند ختام هذا التفكيك الذي أنجزناه فيما يخص علاقة الليبرالية بالأخلاق والحرية، نضع هنا سؤالين لعلهما يهجسان بداخل الوعي الليبرالي:

هل يبقى ثمة قيمة أخلاقية عندما توزن بالكيلو وتعاير بالدولار؟!

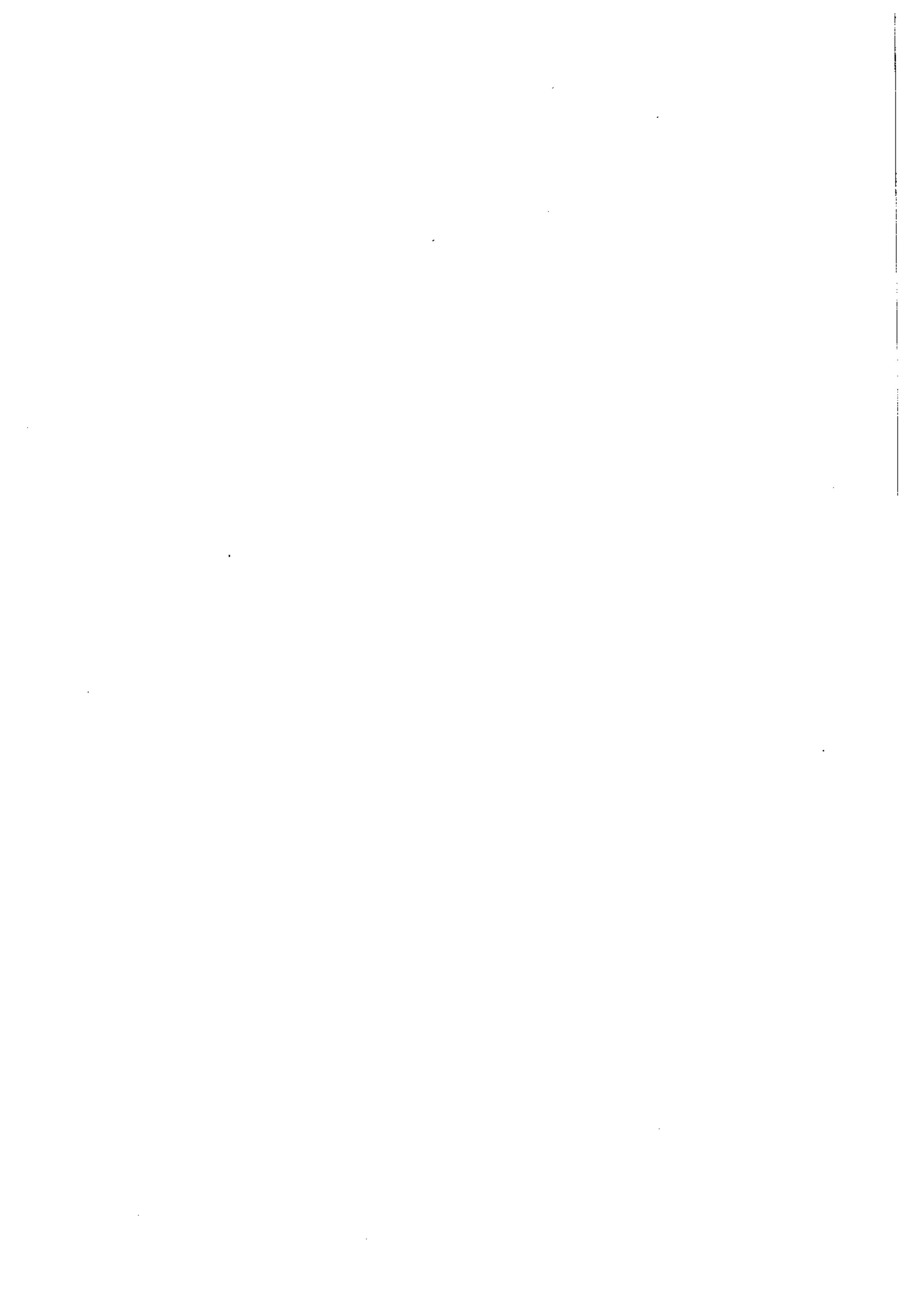
وهل تبقى ثمة حرية للكائن الإنساني بعد أن اختزلتموها في حرية الفرد المالك؟!





الفصل السادس

الخطاب الليبرالي العربي



متى بدأ اتصال الوعي العربي بالفكرة الليبرالية؟ وكيف استقبلها عند أول التقائه بالثقافة الأوروبية؟ وما هي المفاهيم التي انشغل بها؟ وكيف حلّل مدلولاتها واستدخلها في رؤيته المعرفية والسياسية؟ وهل ثمة فارق يميّز شكل تلقي الليبرالية عند الرواد الأوائل عن صيغة تلقيها عند الليبراليين العرب الجدد؟

١ - في الخطاب الليبرالي العربي الكلاسيكي:

من حيث التوقيت التاريخي تعدُّ لحظة اتصال الفكر العربي بالخطاب الليبرالي لحظة مبكرة جداً؛ ذلك لأن الليبرالية كانت أول مذهب فلسفي وسياسي غربي تعرَّف عليه «المثقف» العربي في اللحظة المعاصرة؛ لأنه مع أولى لحظات الصدام العسكري، الذي حدث بين العالم العربي وأوروبا في القرن التاسع عشر مع غزو نابليون لمصر(١٧٩٨م)، وهزيمة إيسلي في المغرب (١٨٤٤م)، انطلق الوعي العربي نحو مساءلة أناه الحضاري بالتفكير في أسباب ضعفه ومكمن قوة الآخر، وعند اطلاعه على الواقع الأوروبي ومعاينته لشرطه الثقافي والاجتماعي وجد الليبرالية هي الإيديولوجية الفلسفية المهيمنة. في هذا السياق يقول عبد الله العروي متحدِّثاً عن المناخ الثقافي الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر: «يجب أن لا ننسى أن الليبرالية كانت في القرن الماضي الهواء الذي يستنشقه كل من كان واعياً بشخصيته وبحقوقه في أوروبا الغربية. إنها كانت العقيدة العامة بالنسبة للأوروبيين المثقفين بحيث كانت تكاد أن ترادف الفكر الأوروبي»[(١)].

لكن قد يُعترض على كلام العروي باستحضار فلسفات ورؤى سياسية

---

(١) عبد الله العروي، «مفهوم الحرية»، المركز الثقافي العربي، ط٥، بيروت ١٩٩٣م، ص ٤٧.

عديدة كانت متداولة في القرن التاسع عشر في أوروبا، مثل: الفلسفة الماركسية، والفلسفات الفوضوية الناقدة للتوجه الليبرالي الرأسمالي... لكن رغم مسوغ هذا الاعتراض فإن هذا لا يمنع من القول بأن الناظم الإيديولوجي للمناخ الفكري الذي هيمن على أوروبا في تلك اللحظة التاريخية كان هو الفكر الليبرالي، أما غيره من الرؤى والإيديولوجيات فقد كانت قابعة في الهامش بوصفها حاشية نقدية على المتن الليبرالي. وحتى إذا استطاع بعضها أن يبلور ذاته بوصفه نسقاً بديلاً، كما هو الحال مع الفلسفة الاشتراكية، فإنه لم يكن قد أسَّس بعد لنفسه مشروعاً مجتمعياً مجسداً في الواقع.

لكن تبكير الاتصال وقدامة الاهتمام بالإيديولوجية الليبرالية، من قِبَلِ الفكر النهضوي العربي، لا يعني بالضرورة تأسيساً للقدرة على فهم هذه الإيديولوجية، وإنجاز بحوث معمقة تسهم في إعادة بناء مفاهيمها بما يتناسب مع الشرط الثقافي والمجتمعي العربي، والاقتدار على إنجاز رؤى نقدية تبصر مفارقات هذه الإيديولوجية ومكامن نقصها؛ بل إن أطروحتنا هي أن الليبرالية لا تزال تحضر في الفكر العربي بوصفها حزمة من المفاهيم التي يجري تسويقها بالأسلوب الشعاراتي الذي يشتغل بمنطق الدعاية والتسويق لا بمنطق التفكير والاستدلال. فمنذ ما يزيد على مائة عام من الاتصال بالفكر الليبرالي الأوروبي لا نجد بحوثاً نقدية مستوعبة له. وحتى في لحظتنا هذه، التي تَشَكَّلَ فيها ما يسمّى بتيار «الليبراليين العرب الجدد»، لا نجد في خطابهم أي ارتكاز على تحليل معرفي وبحث علمي للنظريات والتطبيقات المجتمعية الليبرالية، بل نزعم أن حالة الوعي التي تمظهر بها المفكر الليبرالي العربي، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كانت أفضل من الحالة التي يتمظهر بها «الليبراليون الجدد» اليوم!

وعوداً إلى اللحظة الأولى لتكوّن الوعي الليبرالي العربي، لنتساءل: من هم هؤلاء الرواد الأوائل الذين ينعتون بالليبراليين؟

غالباً ما يجري إرجاع الليبرالية العربية إلى رواد الفكر النهضوي العربي، مثل: الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، وفرنسيس المراش، وأديب إسحاق... والحقيقة أن هذا التوليف لا يستقيم عند البحث والتحقيق، فليس كل من نادى بالحرية ليبرالياً، ولا كل من دعا إلى قيم الشورى ونقد الاستبداد هو متمذهب بمذهب الليبرالية. لكن الصحيح أن كثيراً من المفاهيم الليبرالية تم استحضارها من قِبَل هؤلاء الرواد، ودخلت من خلالهم مفاهيم وأفكاراً وليس بوصفها مذهباً أو نسقاً جاهزاً.

وبناءً على ذلك، فإنني لا أنظر إلى هؤلاء الرواد على أنهم كانوا متمذهبين بالليبرالية، بل أرى أنهم استمدوا بعض مفاهيمها وأفكارها، ومن ثم يجوز لنا أن نقول: إنهم شكّلوا بداية دخول الفكرة الليبرالية إلى الواقع العربي. غير أن ثمة استثناء فيما يخص فرنسيس المراش(١٨٣٥- ١٨٧٤م) وأديب إسحاق (١٨٥٦-١٨٨٥م) اللذين يمكن عدّهما ليبراليين خالصين، حيث لم يتمظهرا في نصوصهما بحس ومنهج التأصيل. أما غيرهما من مفكري القرن التاسع عشر، فقد كانت المفاهيم الليبرالية التي استعملوها مصحوبة دائماً بإحالات مرجعية إلى الميراث الثقافي العربي الإسلامي، الأمر الذي جعلها تتبدى في نتاجهم بوصفها مفاهيم مؤصلة. وكتاب رفاعة الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (١٨٣٤م) هو أوضح تأكيد على ذلك، أي أن الليبرالية عند دخولها الأول لم تنفذ بوصفها نسقاً يجري المناداة باحتذائه، بل بوصفها مجموعة أفكار ومفاهيم مع الحرص على إلباسها مدلولاً واصطلاحاً أصيلاً. وآية ذلك: أنه في نصه هذا يستحضر- الطهطاوي- كثيراً من المفاهيم الليبرالية، سواء

في الفكر أو السياسة أو السلوك الاجتماعي، لكن استحضاره لا يعني الانبهار بها والدعوة إلى تقليدها، بل لا يخلو كتابه من نقد؛ خصوصاً عندما يأتي إلى ذكر القيم الاجتماعية الليبرالية المتعلقة بأخلاقيات السلوك. كما أن ترجمته للدستور الفرنسي تعد في لحظتها تبكيراً باستقدام المفاهيم السياسية الليبرالية. ومثل هذا النهج نلقاه أيضاً عند خير الدين التونسي في كتابه « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» (١٨٦٧م). لذا من الخطأ عَدُّ هؤلاء الرواد الأوائل متمذهبين بالليبرالية. وخطأ أفدح جعل الأفغاني وعبده ليبراليين لمجرد أنهما دعيا إلى الحرية ومجداها؛ فهما يشكّلان مرجعية عامة لتيار اليقظة الإسلامية الحديثة، وما نجده عندهما من تصورات تقترب أحياناً من الأطروحة الفلسفية الليبرالية هو من باب استثمار مزدوج للفكر الأوروبي والتراث الكلامي والفقهي الإسلامي. وباستثناء المراش وأديب إسحق لا يجوز في تقديري الحديث عن لحظة التمذهب المفصول عن التأصيل إلا في بداية القرن العشرين مع لطفي السيد وطه حسين. أما لحظة رواد النهضة العربية فهي لحظة اكتشاف واستثمار وتأصيل لبعض المفاهيم والأفكار الليبرالية وليس استنساخاً لبنيتها النسقية والمذهبية في كليتها. ومن ثم فالمائز الرئيس لصيغة تلقي الفكر النهضوي المبكر لليبرالية، هو أخذها بوصفها رؤى وأفكاراً ومفاهيم، لا نسقاً جاهزاً ومتكاملاً.

أما عن خاصية التأصيل، فإن نصوص رواد النهضة العربية (الطهطاوي، خير الدين التونسي، والكواكبي. . .) دالة في أكثر من سياق على أن الوعي العربي كان عند تلقيه الرؤى الليبرالية حريصاً على استدخالها ضمن منظومته الثقافية، بتأصيل مفهوماتها وإلباسها لبوس تراثه الفكري. وهذا الحرص على وصل المنقول بالميراث الثقافي، بَيِّنٌ في النصوص التي أنتجها الفكر النهضوي المبكر:

ففي الفصل الذي خصصه للحرية من كتابه «المرشد الأمين» يقول الطهطاوي: «الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة». مضيفاً: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية. فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة، ومن حقوق الحرية الأهلية ألا يجبر إنسان على أن ينفى من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وألا يضيق عليه في التصرف فيما له كما يشاء أو لا يحجر عليه إلا بأحكام بلده وألا يكتم رأيه في شيء بشرط ألا يخل ما يقول أو يكتبه بقوانين بلده». وفي تصنيفه لأنواع الحريات يقول: «وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية سياسية»[1].

لا يخفى على الملاحظ أن اللغة الاصطلاحية التي يتحدث بها الطهطاوي هنا هي لغة فقهية («رخصة العمل»، «المباح»، «المحظور»، «المانع»، «الحكم الشرعي»، «الجبر»، و «لا يحجر عليه»)، وهو بذلك لم يكن فقط يلبس المفاهيم الليبرالية لباساً فقهياً، إنما كان يؤكد بأن حرية الإنسان أمر غير مخصوص بالمذهب الليبرالي تحديداً، إنما هو أمر أكده الشرع الإسلامي وأوجبه.

وهذا ما يتجلى أيضاً في كتابه «مناهج الألباب» عند تحليله للمفاهيم السياسية

(١) الطهطاوي، «المرشد الأمين»، ضمن الأعمال الكاملة، بيروت، ١٩٧٣م، ج٢، ص ٣٧٣-٣٧٤.

كالمواطنة، والمساواة، والعدالة، والدستور. . إلخ.

وهذا ما نلاحظه كذلك عند خير الدين التونسي في كتابه «أقوم المسالك» عندما يقول: «إن لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين؛ أحدهما: يسمى الحرية الشخصية وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى هزيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرّرة لدى المجالس».

ثم يؤكّد في سياق تأصيل هذا المعنى: «إن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»[1].

وبالنهج نفسه الذي يستحضر المبادئ الليبرالية مع تأصيلها، نجد الكواكبي في متنه السردي المتخيل «أم القرى» يقول على لسان أحد شخوصه المسمى بالمولى الرومي – وهي تسمية نراها ذات دلالة، إذ ليس اعتباطاً أن يجعل الكواكبي التشخيص الليبرالي لأزمة العالم الإسلامي بإرجاعها إلى غياب الحرية، تشخيصاً ينطق به مولى رومي من القسطنطينية-: «وعندي أن البلية فَقْدُنَا الحرية، وما أدرانا ما الحرية، هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه. . ومن فروع الحرية تساوي الحقوق، ومحاسبة الحكام بوصف أنهم وكلاء، ومنها حرية الخطابة والمطبوعات وحرية المباحثات العلمية، ومنها العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدّار، ومنها الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره».

(١) خير الدين التونسي، أقوم المسالك، تونس، ١٩٧٧م، ص ١٥٨.

إنه نزوع نحو تأصيل القيم السياسية التي لاحظها مفكر النهضة العربية في المتن والواقع الليبرالي الأوروبي، تأصيلاً إسلامياً. وبذلك يصح القول: إن الليبرالية العربية الأولى وعت أن استنبات أي معنى ثقافي لا بد له من تبيئة تربته ابتداء وتهيئتها لغرسه.

صحيح أن ثمة نقائص عديدة في المتن الليبرالي العربي النهضوي، تتجلى خصوصاً في ضعف تحليله النقدي للأطروحة الفلسفية الليبرالية الأوروبية، وضعف فهم شروط إنتاجها، وصيرورة ذلك النتاج. كما أن ثمة نقصاً في عدم إدراكه للنسق النظري الليبرالي، حيث ساواه بقيم التحرر فاختزل مفهوم الحرية فيه، لكن كل هذا لا يمنع من وعي مبرّرات محدودية القراءة العربية المبكرة للنسق الفلسفي والسياسي الليبرالي؛ وذلك لأن الوعي العربي النهضوي اتصل بالفكر الأوروبي، وعاين واقع الليبرالية في لحظة ممزوجة بالاندهاش والاكتشاف الأول لواقع حضاري رآه مثقلاً ببهرج التقنية، ومغايراً لمألوفه في العيش. . ولم تكن لحظة الاندهاش هذه - التي سماها عديد من الباحثين بـ «صدمة الحداثة» - تُمَكِّنُ من تحريك الوعي النقدي، بل كل ما كان بإمكانها أن تحركه فيه هو النزوع نحو تأصيل ما يراه من قيم إيجابية، وهو نزوع محمود وإن كانت الرغبة في التأصيل ليست كافية بحد ذاتها، ما لم ترافق بوعي الحضارات كأنساق وإدراك أن تجديد أي حضارة لا بد أن ينبع من تجديد نسقها الذاتي، لا استمداد مذاهب وأنساق جاهزة وتغليفها باصطلاحات أصيلة لإخفاء عجمتها، أو عجمة المستورد منها.

لكن رغم كل ما سبق ذكره نزعم أن الخطاب الليبرالي النهضوي كان أفضل من خطاب الليبراليين الجدد الذي يتصاعد اليوم؛ فعلى الأقل كانت الليبرالية تقدم في الخطاب النهضوي بوصفها فكرة مسنودة بعرض معرفي يحرص على التأصيل؛ أما في الخطاب النيوليبرالي الماثل أمامنا اليوم، فهي تقدم بوصفها فكرة حمقاء راكبة

دبابة، ومسنودة بلغة الإملاء والتهديد والاستقواء بالغرب لتجسيدها في واقعنا!

٢ - في الخطاب النيوليبرالي العربي:

خلال منتصف القرن العشرين خفت صوت الليبرالية «العربية»، وقل تداول مفاهيمها التي تبدّت في الخطاب النهضوي العربي المبكر أمام تصاعد المد القومي واليساري الماركسي، فكان الأنموذج الفكري المهيمن في هذه اللحظة هو النسق المذهبي الاشتراكي، سواء في طبعته القومية، أو طبعته الماركسية الشيوعية. ولم تكن مقولة الحرية شائعة بمدلولها الفرداني، بل كانت تستعمل بمدلولها الجمعي كـ«تحرر للشعوب من ربقة الاستعمار»، أو «تحرر الجماهير» من سلطة الإقطاع والرأسمال الكومبرادوري. . . أو غير هذا وذاك من الشعارات. لقد كان المفهوم الناظم لرؤية الوعي العربي هو «العدالة الاجتماعية»، وليس حرية الفرد.

لكن بعد هزيمة ١٩٦٧م حدث أكبر خدش في صورة النموذج الاشتراكي، وأكبر اهتزاز لمفاهيمه الاجتماعية. وكانت لحظة مناسبة لتمدد تيار بديل يتمذهب بالتصور الإسلامي، فكانت ظاهرة الصحوة الإسلامية التي، إذا كان نموذجها الحركي قد نشأ منذ انهيار الخلافة العثمانية، فإنه ظل غير بارز سياسياً واجتماعياً بما يكفي لجعله تياراً سياسياً جمعياً. لكن بعد هزيمة ١٩٦٧م أصبحت الظاهرة الحركية الإسلامية ذات قدرة تأثيرية هائلة، فتوسعت الصحوة الإسلامية لتصبح تياراً جمعياً عاماً.

والواقع أن الظاهرة الإسلامية لها مقوّم ذاتي وتاريخي يمكّنها من التحول في ظرف وجيز إلى تيار جمعي؛ فهي من جهة تستند إلى مرجعية القرآن، وإلى الرصيد التاريخي الإسلامي الذي شكل ولا يزال الوجدان الشعبي، ولذلك فإن الذين يرجعون بروز وتوسع ظاهرة الصحوة الإسلامية في سبعينيات القرن العشرين إلى

تشجيع هذا الرئيس أو ذاك لمجابهة خصومه القوميين أو اليساريين هم ينتجون قراءة في غاية السطحية والابتذال.

فهو اختزال مبتذل لأنه ليس ثمة قرار سياسي لرئيس أو لغيره قادر على أن يجعل فكرة ما وعياً جمعياً، ويجعل من تيار سياسي ما تياراً شعبياً متجذراً في وجدان الناس وناظماً لأسلوب إدراكهم لذواتهم وللوجود من حولهم. فظاهرة الصحوة الإسلامية هي كما قلنا سابقاً تستثمر مقومات خاصة مركوزة في وجدان الشعوب العربية الإسلامية، تمكنها من امتلاك مفاتيح التأثير في الوعي الجمعي، والاقتدار على توجيهه.

لكن بدءاً من تسعينيات القرن العشرين، وأمام إخفاق الجهاد الأفغاني في تأسيس الدولة الإسلامية، وأمام إخفاق بعض التجارب الحركية الإسلامية (تجربة «جبهة الإنقاذ» في الجزائر مثلاً)، وأمام عجز الفكر الحركي الإسلامي المعاصر عن إنتاج رؤية مجتمعية واعية بلحظتها وبمجتمعها، ومع انهيار النموذج الاشتراكي؛ أصبحت الإيديولوجية الليبرالية - في العالمين العربي والإسلامي- تُسوَّق بوصفها الأنموذج الفكري الواحد والوحيد، حتى وصل الأمر ببعض منظّريها إلى أن يعلنوا بها - على نحو يقلد شعارات النيوليبرالية الأمريكية- «نهاية التاريخ»! ومع انفراد أمريكا بقيادة العالم، أصبحت الليبرالية نسقاً ثقافياً مُلزِماً يجب أن يُعولم ويسود على كل المجتمعات بصرف النظر عن خصوصياتها الثقافية.

في هذه اللحظة التاريخية ستبرز في العالم العربي نخبة فكرية وسياسية يتسمى أصحابها باسم «الليبراليون الجدد»، حيث قفزت إلى السطح أسماء جديدة، مثل: أحمد البغدادي، وشاكر النابلسي، وسيار الجميل، وكمال غبريال... والمفارقة الواضحة في نتاج هؤلاء الليبراليين أنه لحد اللحظة؛ أي بعد أزيد من خمس عشرة

سنة على انهيار الاتحاد السوفييتي، وبدء بروز نجمهم في الفضاء الثقافي والإعلامي؛ لم ينتجوا أي بحث محترم معرفياً يفصحون فيه عن فكرهم، بل اقتصر إنتاجهم على تسطير مقالات صحفية خفيفة. ولا أقصد بالخفة سمة في أسلوب خطابها، فهذا السمت هو بلا شك مطلوب بمقاييس المقال الصحفي، بل هي خفيفة حتى في محمولها المعرفي، مقالات إن كان صيتها يثير مقداراً غير قليل من الضجيج، فإنها مضمونياً شديدة الخواء، وتفتقر إلى أبسط ملامح الجدية والعمق في التحليل، بل إن قراءتها تدفعنا أحياناً كثيرة إلى الاستفهام: هل هؤلاء الكتاب يملكون حقاً الإحاطة المعرفية بموضوعهم وبالفلسفة التي يتبنونها ويعملون على تسويقها وإذاعتها في الناس؟!

وينضاف إلى هذا ما نلاحظه في نصوصهم من جراءة تصل حد الصفاقة والفجاجة، عندما ينادون بإدخال الليبرالية، وفرضها ولو على ظهر دبابة أمريكية!

لكننا لا نريد بهذا النقد اتهام «الليبراليين الجدد» بالعمالة للأجنبي والتخوين واللاوطنية، كما ينزع إلى ذلك كثير من الناقدين، فكما أن ثمة إمكانية لوجود من يشتغل بحافز أمريكي وإسرائيلي، فإننا أيضاً لا نشك في إمكان وجود، من بين هؤلاء الليبراليين الجدد، مَنْ تحركه إرادةٌ صادقة ومخلصة لخدمة قومه وبلده.

لذا بعيداً عن لغة التخوين نريد بلورة نقد معرفي لخطابهم، وإبراز ما فيه من نقائص ومفارقات، ولن ننتقي من نصوص هؤلاء الليبراليين الجدد إلا ما يمكن عدُّه أرقى ما أنتجوه لإيضاح رؤيتهم. أما الخطاب الدعائي المنفعل الذي يمتلئ به بعض مقالاتهم، فإنه لا يستحق النقد؛ لأنه بذاته ظاهر الاختلال والتهافت.

النيوليبرالية العربية رؤية وثوقية:

أول ملحوظة تستوقفنا في المتن اللنيوليبرالي العربي هو أنه يفصح عن نظرة لا تخلو من انبهار وتوقير لليبرالية، فهي عنده ليست مجرد فكرة أو مذهب، بل «مطلق ثقافي» يعلو على كل المذاهب والرؤى، «مطلق» يستوعب بداخله كل خبرات الإنسان ومعارفه التي حصلها خلال تاريخه المديد، فكأن الليبرالية بذلك هي الخلاصة النهائية للتجربة الإنسانية، ومن ثم لا مجال لبحث مغاير عن أفق بديل يخرج عن سياقها، أو يغايرها في الرؤية إلى العالم وقيم انتظام العيش؛ فكل خير بلغته البشرية احتوته الليبرالية وزادت عليه! إنها التتويج النهائي لمسيرة الوعي والفعل البشريين!

هذا ما يفصح عنه د. سيار الجميل أحد الباحثين الليبراليين الجدد في مقالته (الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة) بقوله: «فالليبرالية حصيلة لكل ما تعلّمه الإنسان عبر القرون»[١]. وعلى الرغم من أن الجميل سيعبّر لاحقاً في مقاله عن بعض النسبية في تقويم الليبرالية الجديدة: «إنني لا أقول بأن الليبرالية الجديدة لها تجلياتها، وأنها عالم نزيه وله طقوسه المثالية، ولكنها تحقق النصيب الأدنى لحقوق الإنسان والمجتمعات، وإن نجحت الشعوب بالوعي به وانتصرت في ممارسته وتطبيقاته على أفضل وجه»؛ رغم هذا الاحتراز فإنه حتى في نصه هذا يتمظهر، ككل منبهر وثوقي بمذهبه، حيث يرجع كل خلل إلى التطبيق والممارسة، ولا يفكر في احتمال أن يكون الخطأ آتياً من النظرية!

أما على مستوى تحليله للمبادئ فلا نجد أي وعي نقدي بل مجرد تكرار واجترار؛ ففي تعداده للأسس المبدئية للمذهب الليبرالي يرى سيار الجميل أن الليبرالية هي أولاً فصل للدين ليس فقط عن السياسة بل عن النشاط الإنساني البشري عامة، حيث

---

(١) د. سيار الجميل، «الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة»، الحوار المتمدن، العدد: ١١١٩ - ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٥م.

يقول: «المبادئ الليبرالية الأساسية أولاً: العَلْمانية التي تعني اصطلاحاً فصل الدين عن السياسة، كما تعني مضموناً فصل الدين عن النشاط البشري عامة». دون أن ينتبه إلى أن موقفه هذا يحتاج إلى استدلال ليصير مقنعاً؛ لأنه يناقض ما نراه عياناً في الواقع، فأمريكا مثلاً التي هي أكبر مدافع وداعٍ سياسي لليبرالية، يمتزج في خطابها وفعلها السياسيين البعد الليبرالي بالعقيدة الدينية.

ثم بعد تعديده لمبادئ الليبرالية مختزلاً إياها في العَلْمانية والعقلانية والإنسانية والنفعية، وتوكيده على أن هذه المبادئ التي تميز المذهب الليبرالي القديم هي ذاتها التي تحدد الليبرالية الجديدة قائلاً: «لا تختلف الليبرالية الجديدة عن القديمة أبداً إلا في الوسائل والأدوات، فالمبادئ نفسها ولا يمكن التراجع عنها أبداً». وبعد أن يشير إلى اختلاف الوضع الليبرالي المعاصر عن الوضع الليبرالي القديم قائلاً: «وإذا كانت القديمة ترتبط بالفكر الأوروبي ونتائجه، فإن الجديدة ترتبط بالفكر الأمريكي وممارساته»؛ لا ينسى سيار الجميل أن يرجع كل نقد لليبرالية الجديدة إلى كونه صادراً عن شعور بالكراهية والحقد على الولايات المتحدة الأمريكية! ومن ثم يرى أن هذا النقد مجرد تعبير عن نظرة قاصرة! لننصت إليه حيث يقول: «ويعتقد عديد من الكتاب الغربيين ومن ورائهم العرب والمسلمين أنه: إذا كانت الليبرالية الأولى نقلة نوعية - بالنسبة لأوروبا - في قضية حقوق الإنسان وتطور العالم، فإن الليبرالية الجديدة تعدُّ - حسب نظرتهم القاصرة - انتكاسة حقيقة لحقوق الإنسان، تحت سمع وبصر العالم الذي لم يعدُّ متطوراً، بل في غاية التوحش، ليس الإنسان الغربي فحسب، بل الإنسان الشرقي والشمالي والجنوبي. إن مثل هذا «التفسير» المؤدلج تنتجه أفكار تصل حدود كراهيتها للولايات المتحدة الأمريكية إلى الذروة». ورغم استدراكه لاحقاً بنقده لاستخدام أمريكا للقوة العسكرية لفرض الأفكار، فإنه لا ينتقد وجوب عولمتها، بل

يصل - مثله مثل غيره من الكتاب الليبراليين الجدد- إلى حد استعمال لغة استعلائية فوقية تبدأ بنعت مخالف هذه الأفكار النيوليبرالية بالغباء والجهل، وتنتهي إلى وصمه بالإرهاب ومعاداة الحرية! إذ يقول باستنكار: «إذا كان معارضو الليبرالية جهلاء في التاريخ وأغبياء في السياسة والإعلام، فلماذا يبيعون الأخضر باليابس؟ لماذا ينطلقون من أجندة خبيثة ضد مقومات الإصلاح والتحديث؟»

هذا هو مستوى الخطاب الذي يفصح عنه أكثر الليبراليين الجدد توسلاً للمقاربة المعرفية ومحاولة الامتثال لمعاييرها واجتناب الأسلوب الدعائي السياسي!

الخطاب النيوليبرالي ولغة الهجاء:

وفي السياق ذاته المدافع عن الليبرالية، لكن دون أي تحليل معرفي يتعمق مفاهيمها وشرط نشأتها والإشكالات التي انبثقت في صيرورة ظهورها ونموها، وبلغة أكثر إيغالاً في استهجان المخالف وهجائه واحتقاره؛ يقول د. أحمد البغدادي في مقالة يكفي عنوانها دلالة على وثوقية وقصور الفكر الذي تصدر: فالعنوان «نعم الليبراليون وحدهم الديمقراطيون»، والمتن «تعجب بعضهم من القول إن الليبراليين هم الديموقراطيون ولا أحد غيرهم»[١]، ثم يضيف مؤكداً أن ليس ثمة ديموقراطيين غير الليبراليين، وأن هذا الحكم لا يصدق على «العالم العربي فقط، بل وفي كل مجتمع»[٢]. وكأن الرجل قام باستقراء جميع الوقائع والتجارب السياسية في العالم أجمع، وانتهى بعد طول بحث ومعاينة إلى تسطير حكمه الجازم هذا!!

بل يذهب أكثر من ذلك إلى الإفصاح عن حكم في حق تاريخ الإنسانية كله

(١) شاكر النابلسي، «الليبراليون الجدد جدل فكري»، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٥م، ص١١٣.
(٢) م.س، ن.ص.

متجاهلاً أن النظام الديموقراطي ظهر، على الأقل داخل سياق التاريخ الأوروبي نفسه، في المجتمع اليوناني القديم، أي في لحظة تاريخية تسبق ظهور الليبرالية بأزيد من ٢٣ قرناً! لكن رغم بداهة هذه الحقيقة التاريخية وشيوعها، نجد البغدادي يقول متسائلاً باستنكار: «أليست الديموقراطية من (اختراع) الفكر الليبرالي لقطع دابر الاستبداد السياسي والديني»[١].

ثم دونما تحليل ولا استدلال يرى البغدادي أن الليبرالية هي المذهب الوحيد الذي ينادي بالمساواة بين البشر، حيث يقول بأسلوبه الاستفهامي نفسه دون أن يكلف نفسه عناء طرح السؤال بوصفه موضوعاً للتفكير والبحث: «أليست الليبرالية هي الوحيدة الداعية للمساواة بين بني الإنسان؟»[٢].

وإذا كانت نظرته إلى الليبرالية على مستوى العالم هي هذه، فإنه في نظرته إلى الليبراليين العرب يعمل بالنهج ذاته وهو اختزال كل الخير فيهم، وحصر الشر في عدوهم ومخالفهم، حيث يقول: «الليبراليون في العالم العربي هم الوحيدون الذين يتبنون الديموقراطية ليس فقط بوصفها نظام حكم، بل بوصفها أسلوب حياة. وهم وحدهم يدافعون عن حقوق الإنسان، وعن الحريات الفكرية، ويحترمون الآخر لإنسانيته دون أي تمييز ديني، ويسعون إلى إقرار الحقوق المدنية، ويدعون إلى تحريرها مدنياً»[٣].

بل لا ينحصر الأمر عنده في نسب الفضائل السياسية إلى الليبرالية والليبراليين وتخصيصهم بها وحدهم دون باقي خلق الله، بل يذهب البغدادي إلى حد جعل

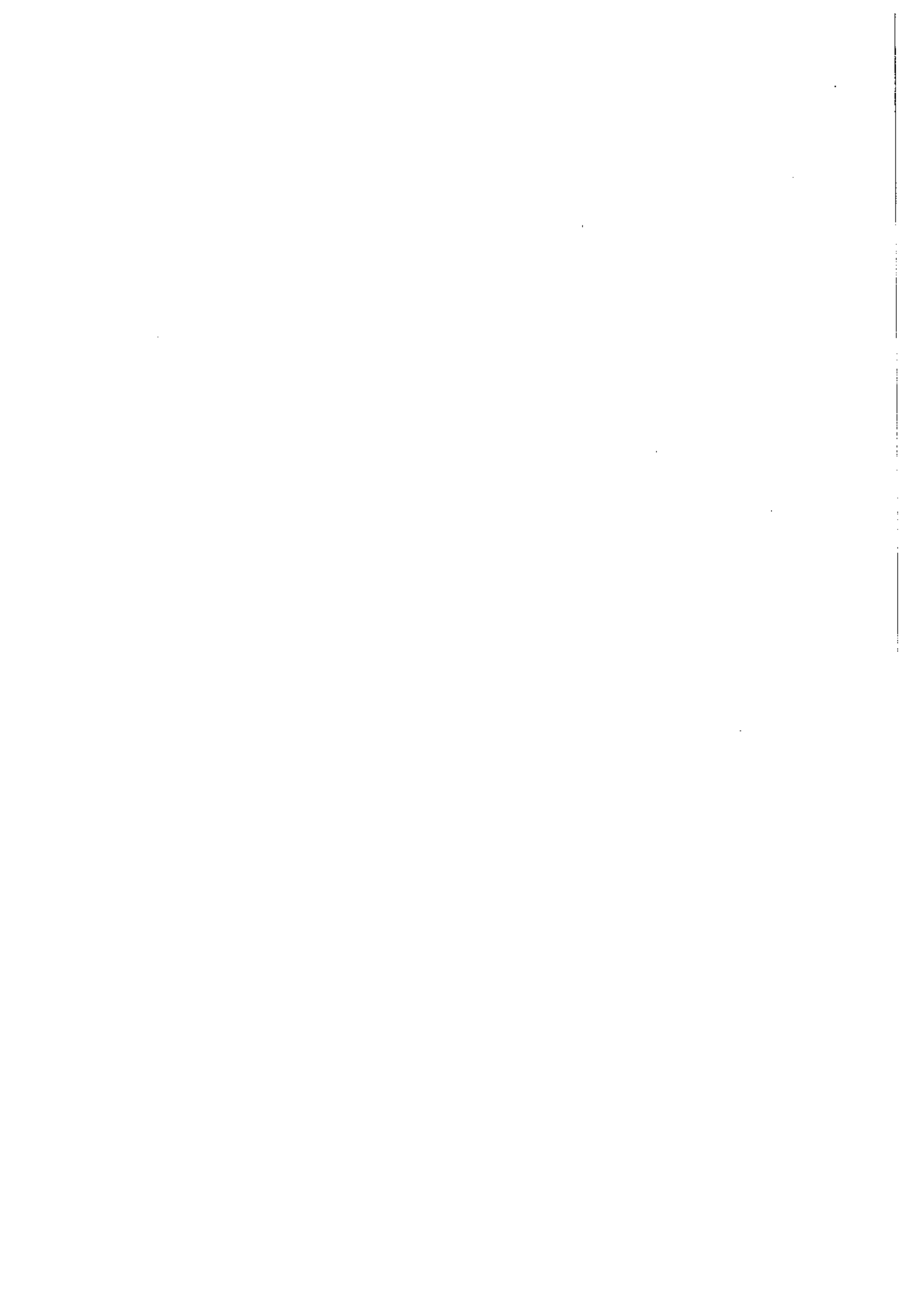
(١) م. س، ن. ص.
(٢) م. س، ن. ص.
(٣) م. س، ص ١١٤.

سبب استمرار البشرية في العيش اليوم إلى الليبرالية، قائلاً: «أليست الليبرالية تغذي العالم وتعالجه، وأن العالم بدونها لا يستطيع العيش»[1]!!

إن مثل هذا الخطاب الهائج المنفعل هو الذي يحكم للأسف نتاج الليبراليين العرب الجدد. لذا وصولاً بما قلناه سابقاً نستنتج أن المحصول الذي أنتجوه، هو فضلاً عن كونه لا يجاوز ركاماً من المقالات الصحفية المثقلة بلغة الهجاء، فإنهم حتى في كتبهم التي أصدروها لا ينتهجون نهجاً معرفياً يُظهر ولو ملامح أولية للاقتدار على تحليل الواقع العربي وفهم شرطه الثقافي والتاريخي، فضلاً عن تحليل النظرية الفلسفية والسياسية الليبرالية وإدراك تحولاتها ومكامن النقص فيها.

---

(١) م.س، ص ١١٣- ١١٤.





الخاتمة



هل حقاً لا بديل عن الليبرالية؟!

ينساق عديد من الباحثين إلى عدِّ زمننا هذا زمن «نهاية الإيديولوجيا»، أي زمن يؤشر على ما يسميه الفيلسوف الفرنسي المعاصر فرنسوا ليوتار بـ«أفول السرديات الكبرى»[1]، بمختلف أنواعها فلسفية كانت أو سياسية أو دينية... بيد أن الملفت للانتباه هو أن بعض هؤلاء عندما يعلن «نهاية الإيديولوجيا»، وذبول النظريات السياسية الكبرى يستثني الليبرالية واصفاً إياها بكونها الأفق النظري والفلسفي الذي كانت البشرية تنزع نحوه، وقد وصلت إليه وجسدته في واقعها الراهن! وهذا الموقف هو محاولة لجعل الليبرالية ميتا- إيديولوجيا، أي نظرية تجاوز نطاق الحقل الإيديولوجي ! بمعنى أنها لا تخضع لما خضعت له الأيديولوجيات من تجاوز وأفول!

ولست هنا بصدد محاولة إثبات أن الليبرالية هي مجرد أيديولوجيا؛ لأن الأمر لا يستحق الإيغال في هذا الجدل اللفظي العقيم، إذ فضلاً عن أنه قصد ليس عسير الإثبات، فإنه حتى عند إثباته أو نفيه ليس له، في تقديري، أي فائدة تستحق أن يصرف فيها مقدار من المداد. فما أسهل توكيد حضور الأيديولوجيا - حتى بمعناها الألتوسيري بوصفها وعياً زائفاً مغالطاً للواقع - في الرؤية الليبرالية التي يتم تسويقها اليوم. لكن القصد الأهم هو بحث الليبرالية ذاتها في نسختها الراهنة، وملاحظة محدداتها النظرية وتحولاتها، والكشف عن الأوهام المؤسسة لها.

وهذا ما عملنا فيما سبق من فصول على بحثه ودرسه، أما في ختام هذا الكتاب، فلنتوقف عند سبب طرح الليبرالية - من قِبَلِ دعاتها- بوصفها نظاماً لا بديل له!!

---

(1) Jean -Francois Lyotard، la condition postmoderne، ed Minuit، paris2005، p7.

من نافل القول الإشارة إلى أن الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة لها اليوم جاذبية ملحوظة، إنها «موضة» mode العصر، وككل الموضات المسيطرة على الأذواق والأفهام، يصعب، في لحظة بروزها وانتشاء الناس بها، نقدها أو إقناع المتشبثين بها باختلالها، وهذا ما يعترف به السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو عندما يقول متحدِّثاً عن الخطاب النيو- ليبرالي: إنه «خطاب قوي يصعب معارضته»[1]، وذلك راجع إلى ارتكازه على شبكة من القوى المسيطرة على العالم اليوم.

وهذا ما نلاحظه حتى في النقد الذي يقدمه أقدر السوسيولوجيين المعاصرين، فعندما يتساءل بيير بورديو سؤاله القلق: «هل بالإمكان إنقاذ العالم من هذا النموذج الليبرالي؟» يجيب معترفاً بصعوبة ذلك، وكل ما يخلص إليه هو التقليل من كوارث وسلبيات هذا النموذج. والطريف أنه - وهو السوسيولوجي صاحب الأصول الماركسية - يعلق آمال التقليل من توحش الليبرالية على وجوب تقوية نظام الدولة! ليكون أقدر على الحفاظ على المصالح الاجتماعية والتقليل من هيمنة الرأسمال القائم على النزعة الفردانية. وعندما أقول بطرافة هذا الموقف فذلك راجع إلى أن بورديو ينتمي نظرياً إلى الفلسفة الماركسية، التي تقول في أصولها الكلاسيكية بـ«نهاية الدولة»، حيث تنظر إليها بوصفها مجرد «أداة طبقية» يجب أن تزول. ولذا فالمفارقة هي أننا نجد بورديو يستعين بالدولة - هذا الإطار الطبقي الذي حلمت الماركسية يوماً بزواله - ويعلق عليها أمل الحفاظ على مصالح الطبقات الاجتماعية!! وهو بذلك يؤكد بالفعل ضرورة الدولة، ولا يشفع له أن يلتف من حول مفهومها بتوسيع كينونتها ليجعل منها إطاراً سياسياً أوسع كالاتحاد الأوروبي! ومعنى كل هذا هو أن

(1) Pierre Bourdieu، L‹essence du néolibéralisme، Le Monde Diplomatique، mars 1998.

ثمة فعلاً استشعاراً لقوة خطاب الليبرالية ومؤسساتها! فبيير بورديو بموقفه ونوعية الحل المفارق لأصوله النظرية يؤكد بالفعل قوة هذا الخطاب، وينزلق ضمنياً في مزلق الرؤية الليبرالية القائلة بكونها واقعاً لا يرتفع، وأن البشرية آخذة في الانتقال حتماً إلى الانتظام بنظامها.

كل هذا يطرح علينا بإلحاح وجوب التفكير في الاستفهام التالي: هل بالفعل ليس لليبرالية بديل؟!

إذا كان بيير بورديو انطلق من مدخل منهجي سوسيولوجي، فإنني في ختام هذا البحث أريد أن أقارب السؤال من المدخل المنهجي الذي اشتغلنا به فيما سبق، أي من مدخل قيمي فلسفي أرتكز فيه على ماهية «المثل» و«القيم المتعالية» بوصفها أفقاً لا واقعاً، حيث أعتقد أنه حتى إذا افترضنا من باب الجدل أن الاستقراء السوسيولوجي يكشف أن نظم الاجتماع آخذة في الانتقال إلى الانتظام بنظام السوق الليبرالي، وتجسيد القيم الليبرالية في الذوق والفكر والسلوك؛ فإن هذا لا يعني الحكم بكون الأفق المستقبلي للبشرية محكوماً بأن يكون ليبرالياً حتماً؛ لأن مثل هذا القول ليس إعلاناً لـ«نهاية التاريخ» بمدلوله عند فوكوياما فحسب، بل هو في نظري سقوط في مزلق أقبح هو إعلان «نهاية التفكير»! لأنني أعتقد أنه ما دام ثمة وجود إنساني فثمة فكر يلتمع في الذهن، وحراك يعتمل في الواقع، ومن ثم فلا بد أن تنتقل البشرية انتقالات نوعية في رؤاها ونظمها وطرائق تفكيرها وعيشها على حد سواء. والذين يرون في الليبرالية تجسيداً وختماً للحلم البشري، وأن ليس في الإمكان أبدع مما كان، فهم يعبّرون ضمنياً عن استقالة الوعي وضيق أفق التفكير.

ويكفي تنبيهاً إلى وهم موقفهم هذا واختلاله ما أشرنا إليه ابتداءً من أن الليبرالية اليوم هي «موضة» مسيطرة على الأذواق الفكرية والسلوكية، فضلاً عن نفوذها

بوصفها نظام حياة في الواقع بوجود قوى دولية مهيمنة تعمل على تشميلها، وفرضها بوصفها نموذجاً مجتمعياً بأسلوب الهيمنة والإلزام؛ وككل موضة فإنه يصعب على الفكر المنبهر، والذوق المنتشي بها أن يرى غيرها، فضلاً عن أن يقتدر على استهجانها أو نقدها. كما أن الوعي النقدي الذي يتقصد معارضتها يستشعر صعوبة إنجاز موقفه، وحتى إن نطق يستشعر خفوت صوته المعارض. لكن كل هذا لا يعني بالضرورة أن لا بديل عنها. ويكفي توكيداً لموقفي التذكير بلحظة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، حيث كانت الأيديولوجية الاشتراكية موضة فكرية! ووقتها كان كثير من أهل الفكر السياسي يحسب الاشتراكية أرقى نظام مجتمعي، بل بلغ الأمر حتى بالأفكار المنافسة والمعارضة لها أن تنتسب إليها وتتقرب ! حتى أن أحد المفكرين الإسلاميين (مصطفى السباعي) سيكتب في زمن موضة الاشتراكية، كتابه «اشتراكية الإسلام»! محاولاً تقريب المفاهيم الاجتماعية الإسلامية من أذهان المعجبين بالنموذج النظري والمجتمعي الاشتراكي.

وإذا كان للشيخ مصطفى السباعي مسوغ لمسلكه هذا، بالنظر إلى لحظته التاريخية، فَمَنْ هذا المخبول الذي يستطيع اليوم أن يقوم بالدعاية لمذهبه بتقريبه من النظام الاشتراكي؟! أو يمتدح مقولة «ديكتاتورية البروليتاريا»، ويدعو إلى الأسلوب البيروقراطي الاشتراكي في إدارة الشأن السياسي والاقتصادي؟!

إذاً، ها نحن اليوم، مع تحولات الواقع والفكر لا نجد مثل ذلك الانبهار السابق بالنموذج الاشتراكي، ولا حرصاً على الاقتراب منه والانتساب إليه. والأصوات الفكرية التي لا تزال - في العالم العربي - تنتسب إلى الاشتراكية أصبحت اليوم نوعاً من التحف التاريخية التي يمكن لخطابها أن يثير عند بعضهم شعوراً نوستالجياً يذكرهم بالماضي، لكنه لا قدرة له على التأثير الفعلي في الحاضر.

إذن يجب أن نعي أمراً مهماً؛ هو أن زمن ذيوع وانتشار موضة فكرية هو بالضبط زمن قلة أو غياب التفكير النقدي فيه، فلا يكون الشائع المتداول إلا كتابات تقريظية مغازلة. أما الأصوات الناقدة، فهي تسكن في الهامش، وحتى إن اقتدرت على إبراز عيوب تلك الموضة السائدة، فإنها تعجز عن ابتداع نسق بديل لها!

وذلك هو مكمن صعوبة نقد الموضة المسيطرة، صعوبة تدل على عجز خرق سياجات السائد للحلم ببديل جديد.

ويستغل منظّرو ودعاة الليبرالية - أجانب وعرب- هذا الوضع التاريخي، فيقومون بنوع من الدعاية الفجة، خلاصتها: أن من يناهض الليبرالية فهو بالضرورة مع دعاة الاستبداد وكبت الحرية وقهر الفرد! ويتناسى هؤلاء أو يغفلون عن حقيقة أكيدة بالنظر إلى سياق تاريخ الفكر الإنساني، وهي أن الحرية ليست مقولة سياسية مرتبطة بنموذج فلسفي أو مجتمعي معين، وإنما هي أفق ينتمي إلى حقل «المثل»، ليس بمدلولها الأفلاطوني، بل بمدلولها بوصفها أفقاً مستقبلياً لصيرورة الوعي والتاريخ الإنساني. فالحرية هي «مثال» نزعت نحوه عديد من الفلسفات والأديان والنظريات، وإذا كان من الخطأ اختزال المثل في الواقع، فإنه خطأ مضاعف أن نختزلها في نسق فكري أو سياسي أياً كانت طبيعته وإنجازاته، فالمثل الكبرى يجب أن تبقى أفقاً تترقى نحوه الإنسانية، أما اختزالها في واقع أو نظرية سياسية فهو مسخ للمثال وكبت للحلم ودعوة إلى إيقاف صيرورة الفكر والحياة. وهذا هو بالضبط مكمن إفلاس النزعة الليبرالية القائلة بنهاية التاريخ مهما حاول دعاتها التغطية على انغلاقها وضيق أفقها.

ولذا نرى أن المنظرين الليبراليين، عندما يسوقون النموذج الليبرالي على هذا النحو، فهم يسقطون في مزلق القول بأن لا بديل عن السائد، فيَؤُولُ موقفهم هذا

إلى ما يمكن أن نختصره في فعل أمر تشترك القوى السياسية المسيطرة اليوم مع أهل النظر والفكر المنبهرين بالنموذج الليبرالي، في إعلانه بأسلوب يمتزج فيه فقر التفكير بعنجهية السلطة، أسلوب آمر مهدد يقول:

«خذوا الليبرالية ولا داعي للتفكير»!!

ما هو البديل إذاً؟

ليس ثمة مذهب ولا نسق ثقافي يخلو من قيم إيجابية تستحق أن تستحضر ويستفاد منها. ومن ثم فإن عقلية الرفض الجذري التي يشتغل بها بعضهم هي أبعد ما تكون عن إمكان معايرة الفكر والخبرة الإنسانيتين. لذا فرغم النقد الذي قدمناه في الصفحات السابقة، فإننا لا نخلص إلى كون النسق المذهبي الليبرالي لم تكن له أفضال وإضافات إيجابية إلى الخبرة الثقافية والمجتمعية الإنسانية، بل نرى أنه كانت لديه قيم عديدة أهمها: الكشف عن صيغ وظواهر ثقافية ومجتمعية جديدة أوضحت للوعي البشري قيمة مثله العليا، مثلما أوضحت بسبب مزاعمها الإطلاقية، نسبية كل عملية من عمليات الاقتراب منها، ومن ثم وجوب ديمومة محاولة الاقتراب ونقد الابتعاد.

فما هي هذه المثل؟

منذ أقدم تجليات الوعي البشري، نجد نزوعاً فطرياً نحو «التعالي». هذا التعالي الذي سيختصر فيه الوعي الإنساني مُثل الحق، والخير، والعدل، والجمال.. إلخ. وهذا النزوع الذي يسكن كينونة الإنسان هو ما نفهمه نحن من معنى فطرية التدين. فالتدين والعبادة - في معناهما العميق- هما النزوع نحو الحق الجامع للكمالات، وديمومة طلبه. فالعلم - حتى في أدق تخصصاته - هو في نظرنا تمظهر حب الحق،

وديمومة طلب الحقيقة. والفلسفات السياسية هي تمظهر نظري لطلب العدل، أي ديمومة طلب أفضل صيغة لنظم علاقة السلطة بما يحقق العدل. والفن مظهر للتوق نحو الجمال المطلق، وما الممارسة الفنية، إنتاجاً وتذوقاً، إلا تمظهر لديمومة طلبه.

إن قوة الإنسان تكمن في وعيه بنقصه، وإدراكه محدودية كيانه ومنجزه في الواقع، ووجوب الارتقاء نحو الكمال. وهذا المطلب نراه عميقاً في كيانه، وهو متمظهر في مختلف أنشطته الفكرية والفعلية. وبناءً على ذلك نرى أن نقدنا لليبرالية هو توكيد على وعي المسافة الفاصلة بين المثل والوقائع. ومن ثم نعترف لليبرالية في حدود المسافة التي قطعتها نحو التوكيد على قيمة مثل: العقلانية والحرية وكرامة الفرد الإنساني. لكن في الوقت ذاته نؤاخذها على ما فيها من تحريفات ومغالطات، ومزاعم إطلاقية، وقد كشفناها خلال هذا البحث كشفاً سافراً، تبين فيه أن الزعم بأن الليبرالية هي وحدها التي أنجزت تحرير العقل زعم مغلوط! فالعقلنة وإطلاق الفعل الفكري من قيد الموقرات الزائفة ليست فضيلة أنجزها الوعي والاجتماع الليبرالي. فالموقر ليس المقصود به هو الدين بل الموقر هو ما يملك هيبة تمنع التفكير. ومن هنا، فإن النظر حتى في أكثر لحظات هيمنة المعتقد الديني، يجد الموقرات متعددة متنوعة؛ فلو راجعت التاريخ الثقافي للقرون الوسطى الأوروبية مثلاً، ستلاحظ أن الموقر لم يكن هو الدين فقط، و لا شكله المؤسسي (الكنيسة) فقط، بل حتى أرسطو وأفلاطون استحالا إلى موقرين مانعين للتفكير، وكان يكفي الإحالة عليهما ليكتسب القول صفة الحقيقة. وهذا ما جعل فرنسيس بيكون في القرن ١٧م يشرط التحرر الفكري بالتخلص من «أوهام المسرح» وكان يقصد بها سلطة الآباء، أي سلطة الموقر، حيث كان يكفي للرجل أن يقول: «هكذا قال الأستاذ»magister dixit ليكتسي قوله صفة الحقيقة. وكان لفظ الأستاذ يطلق في الغالب على أفلاطون أو أرسطو.

يقول سروش: «عبارة magister dixit . . . كثر تكرارها في القرون الوسطى، وتعني هكذا قال الأستاذ. . .كانت أقوال المفكرين الماضين تكفي للجم الأفواه واستسلام الجميع»[1].

والليبرالي المتطرف الذي يظن أن تأسيس مجتمع عَلْماني بلا دين هو تخليص للوعي والاجتماع البشريين من الموقر مجرد شخص واهم، فالموقر موجود لدى الوعي الديني كما هو موجود لدى كل أنماط الوعي الأخرى. بل حتى الجماعات العلمية لو تأملناها بعمق سنندهش من كم الموقرات التي تشتغل بوعي أو لا وعي على كبت انطلاق التفكير، أو على الأقل تسييج مسار اشتغاله. فكثيرة هي كوابح التفكير التي تسود حتى أكثر الحقول العلمية حرصاً على التجرد من المسبقات، ففي البيولوجيا ثمة هيمنة مارستها وتمارسها كثير من النماذج النظرية التي استحالت إلى أنظمة مهيمنة، أو بلغة كوهن «براديكمات» متسلطة، تنصب حواجز إبستملوجية موقرة يستشعر الوعي العلمي صعوبة الجرأة على الاقتراب منها وتخطيها. بل أحياناً كثيرة تشتغل في غير الوعي العلمي دون انتباه من قبل الذات العالمة. بل حتى في حقول دقيقة جداً - وأكثر «علمية» من علم البيولجيا - نجد حضور الموقر، فلوباتشفسكي مثلاً، صاحب الثورة اللاأوقليدية في علم الهندسة، تم طرده من الجامعة لما عرض نظريته الهندسية الجديدة؛ وذلك لأن أوقليد كان وقتها موقراً.

لذا ليست الليبرالية، وليس بإمكانها أن تكون، تحريراً للوعي من المقدّس، إنما كل ما في إمكانها أن تنجزه هو استبدال مقدّسات بأخرى!

أما من حيث الإسهام الفكري الليبرالي في الإعلاء من قيمة حرية الفرد، فلا بد

---

(١) عبد الكريم سروش، «المرتكزات النظرية لليبرالية»، ص١٥٢، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ع٢٤-٢٥، صيف وخريف ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ.

من تقديره، لكن لا بد أيضاً من الوعي بشرطه ومحدوديته؛ وذلك لأننا لا نرجِع سبب هذا الإعلاء إلى الفكرة الليبرالية ذاتها، بل نوسع من الرؤية إلى الظاهرة الإنسانية والمجتمعية الأوروبية وصيرورة تحولاتها من نمط حياة القرية، إلى نمط حياة المدينة الصناعية. فحرية الكائن الإنساني هي مطلب كان دوماً يهجس بداخل الوعي، وما ولادة النظام الديموقراطي في مجتمع اليونان قبل ظهور الليبرالية بأزيد من ألفي عام إلا دليل على ذلك. كما أن التجربة التاريخية الإسلامية كانت حدثاً فريداً أظهر إعلاء من قيمة الفرد الإنساني، وضبطاً للسلطة السياسية، حيث لا نجد في أي نظام سياسي مجتمعي فيما قبل الثورة الصناعية ما نجده في التجربة التاريخية الإسلامية - خصوصاً في عصر الخلافة الراشدة - حيث تساوى الخليفة بغيره من أفراد الأمة أمام الشرع/ القانون. وهو تحول نوعي فريد.

إن الليبرالية جاءت مساوقة لتحول نوعي في بنية الجماعة، حيث نشأت المدن، فاتضحت أكثر قيمة الفردية واستقلال الشخص. لكن هذا الميلاد للفرد في المدينة الصناعية، لا يعني وجوب الأخذ بالغلاف النظري الليبرالي الذي أطَّرَهُ وأَوَّلَهُ، بل إننا نرى أن هذا الغلاف النظري تحديداً زَيَّفَ قيمةَ الفرد، حيث حوله إلى فرد مالك لا فرد ذي قيمة برسم إنسانيته ذاتها.

ولا شك أن التقليل من تغول سلطة الحاكم كان لليبرالية أثرها فيه، لكننا نرجِع هذا التأثير إلى قوة المادة أكثر من قوة الفكرة؛ فإذا كان كبح تغول سلطة الحاكم في التجربة التاريخية الإسلامية الراشدة راجعاً إلى قوة الفكرة، حيث لم يحدث أي تحول مادي في المجتمع يبرّرها. إنما السبب كان راجعاً إلى قوة الفكرة القرآنية، فإن الفعل الليبرالي راجع إلى قوة المادة، حيث كانت الإيديولجيا الليبرالية إيديولوجيا طبقة صاعدة، طبقة تملك القوة الاقتصادية، فكانت قوتها تلك عامل نجاحها في

تقليص قوة السلطة السياسية التي كانت عند بداية الثورة الصناعية لا تزال مشدودة إلى النظام الإقطاعي.

ثم تطورت الفكرة إلى تقليص فعلي للدولة واختزال لوظيفتها لتنتهي مع النيوليبرالية إلى مجرّد شرطة وجيش لحفظ الأمن.

إن الوعي البشري يؤشر في لحظة ميلاد نظام المدينة الصناعية على وعي بالفردية، ورفض للسلطة الاستبدادية، ومناداة بتقليص فعلها الوظيفي الذي كان إطلاقياً في النظم الزراعية.

لكن الليبرالية بتقليصها لدور الدولة أعلت وأطلقت دور الدرهم؛ فهي حررت الإنسان من سلطة السياسة لتسقطه تحت سلطة الاقتصاد الذي استحال إلى قوة مهيمنة. وهذا مكمن من مكامن نقصها حرصنا على لفت النظر إليه خلال هذا البحث.

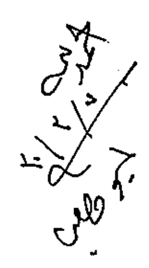
وخلاصة القول: إن الليبرالية ليست تحريراً للفرد، بل منتهى ما نعترف لها به هو كونها طلباً لهذا التحرير أخطأ الطريق إلى إنجازه.

هذا من جهة النقد الداخلي القائم على المقاربة النسقية لبنية النظرية الليبرالية، والمقاربة التاريخية لصيرورة نشأتها وسياق تحولها داخل الواقع الأوروبي.

أما من جهة النقد الخارجي من حيث علاقتنا «نحن» بها، فإن الدعوة الليبرالية في العالم الإسلامي أخطأت فهم النظرية التي تتلمذت عليها، مثلما أخطأت فهم خصوصية الواقع الذي تعيش فيه. وقد بيّنا في الفصل السادس مكامن النقص في الخطاب الليبرالي العربي، ونختم هنا بالإشارة إلى أمر منهجي هو أن حلول مشكلات واقعنا المجتمعي لا تكون باستنساخ نماذج جاهزة واستيرادها، إنما لا بد من استصحاب مدخل منهجي يقضي بوجوب الوعي بطبيعة المجتمعات وخصوصياتها،

فالحضارات بطبيعتها أنساق منتظمة، ولذا ليس من السهولة إحداث تغيير فيها، فكل حراك نهضوي لا بد له لكي يتجذر من تأصيل.

صحيح أن وضعنا المجتمعي يحتاج إلى الحرية، فهو سواء في مستواه الثقافي أو السياسي مثقل بالاستبداد وفكره وأدواته، لكن مجرّد الوعي بالمشكلة لا يعني الاقتدار على حلها، كما أن معالجتها لن تجري بمجرد استقدام مذهب جاهز وفرضه، إنما لا بد من إعمال الوعي النقدي، وتأصيل مفاهيم التفكير، إن أردنا لتلك المفاهيم أن تكون مؤثرة وفاعلة وقادرة على تحريك الوجدان والوعي والفعل.



المؤلف:

الطيب بوعزة

- الشهادات العلمية:

حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة محمد الخامس في الرباط في تخصص الفلسفة ببحث بعنوان: «مفاهيم العقل الفينومنلوجي».

حاصل على شهادة D.E.A في السوسيولوجيا.

- صدر له:

١- «مشكلة الثقافة»، سلسلة الحوار المغربية، الدار البيضاء، ١٩٩١م.

٢- «قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر»، مطبعة سليكي-إخوان، طنجة، ٢٠٠٢م.

٣- «مقاربات ورؤى في الفن» دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠٠٧م.

- نشر ما يقرب من ثلاثمائة ما بين مقالة ودراسة في صحف ومجلات - بعضها محكمة- منها:

مجلة «مدارات فلسفية» (المغرب)، مجلة الفرقان (المغرب)، جريدة «قضايا تربوية» (المغرب)، جريدة «الراية» (المغرب)، جريدة العلم (المغرب)، جريدة التجديد (المغرب)، مجلة «قضايا دولية» (باكستان)، مجلة «فضاءات الفكر» (ليبيا)، مجلة «الرافد» الإماراتية، جريدة الخليج (الإمارات)، جريدة «الشرق الأوسط» اللندنية، جريدة العرب (قطر)... وغيرها.

tayebbouazza@yahoo.fr

الفهرس

الفهرس